

अन्नमभट्ट-कृत

तार्किकसंग्रहः

व्याख्याकार

डॉ० आद्याप्रसाद मिश्र

भूतपूर्व कुलपति

इलाहाबाद विश्वविद्यालय



अक्षयवट प्रकाशन
इलाहाबाद

- **तर्कसंग्रहः**
- **व्याख्याकार :**
डॉ० आद्याप्रसाद मिश्र
- **प्रकाशन वर्ष : फरवरी १९८८**
- **मूल्य : विद्यार्थी संस्करण : आठ रुपये**
पुस्तकालय संस्करण : पन्द्रह रुपये
- **प्रकाशक :**
अक्षयवट प्रकाशन
२६, बलरामपुर हाउस
इलाहाबाद-२
- **मुद्रक :**
पर्वतीय मुद्रणालय
१८, राय रामचरन दास रोड
इलाहाबाद-२

भूमिका

भारतीय दर्शन एवं उसके भेद

‘दर्शन’ शब्द संस्कृत की दृश् (दर्शने अथवा ज्ञानसामान्ये) धातु से ल्युट् प्रत्यय लगने से बनता है। ल्युट् प्रत्यय ‘भाव’ तथा ‘करण’ दोनों ही अर्थों में लगता है। इस प्रकार ‘दर्शन’ शब्द का अर्थ साक्षात्कार या ज्ञान एवं उसका साधन, दोनों ही होता है। इसका तात्पर्य यह है कि समग्रजीवन या सारी सृष्टि के स्वरूप या तत्त्व पर विचार और फलतः उसका ज्ञान या साक्षात्कार ही दर्शन है। इस प्रकार दर्शन समग्र जीवन के सभी पक्षों से सम्बद्ध है। जीवन-सम्बन्धी किसी भी ज्ञान-विज्ञान को इससे पृथक् नहीं रखा जा सकता। इसी-लिये आधुनिक युग में भी इतिहास, समाज-शास्त्र, राजनीति तथा विज्ञान आदि से दर्शन का सम्बन्ध दिखलाया जाता है। मनोविज्ञान तथा धर्मशास्त्र से तो ‘दर्शन’ का घनिष्ठ सम्बन्ध है ही। इस प्रकार के तत्त्वविवेचन के लिये ‘आन्वीक्षिकी’ शब्द का प्रयोग अत्यन्त प्राचीन है। कौटिल्य के अर्थशास्त्र में ‘आन्वीक्षिकी’ चतुर्विध विद्याओं में परिगणित है। वे इस प्रकार हैं—आन्वीक्षिकी, ज्ञयी, वार्ता तथा दण्डनीति। इनमें आन्वीक्षिकी का विवरण देते हुये साङ्ख्य, योग और लोकायत को परिगणित किया गया है। इससे ज्ञात होता है कि कौटिल्य के समय तक ‘दर्शन’ शब्द के पर्याय रूप में ‘आन्वीक्षिकी’ शब्द प्रचलित हो चुका रहा होगा। मनुस्मृति ७।४३ में आन्वीक्षिकी को आत्मविद्या कहा गया है। कामन्दकीयनीति० ७।७ में इसे आत्म-विज्ञान कहा गया है। इससे जान पड़ता है कि मनुस्मृति तथा कामन्दकीयनीति० के समय तक दर्शन के लिये आत्मविद्या, आत्मविज्ञान आदि शब्दों का भी प्रयोग होने लगा था।^१ यह कैसे तथा क्यों हुआ ?

भारतीय सांस्कृतिक परम्परा में जिसे ‘दर्शन’ कहते हैं वह जीवन की प्रयोगशाला में अनुभव किया गया सत्य है, चाहे वह साध्य-विषयक हो और

चाहे साधन-विषयक । विभिन्न समयो मे विभिन्न परिस्थितियो के बीच विभिन्न मनीषियो द्वारा किये गये सत्य के अनुसन्धान और अनुभव यद्यपि सर्वथा अनुरूप या एक से नही है और वैयक्तिक एवं अन्य प्रकार की विषमताओ के कारण एक से हो भी नही सकते थे, तथापि हैं वे सब सत्य की ही खोज के विभिन्न प्रयत्न और अनुभव । इसीलिये उनकी 'दर्शन' सज्ञा तथा उनके द्रष्टाओ की 'ऋषि' सज्ञा सर्वथा सार्थक है । 'दर्शन' को इस व्यापक दृष्टि से देखने पर हमारा सारा का सारा आर्षसाहित्य-वैदिक संहिताये, ब्राह्मण, आरण्यक तथा उपनिषद्-ही 'दर्शन' है । और यह ठीक ही है क्योकि सारा वैदिक वाङ्मय प्राचीन तपस्वी मनीषियो एव चिन्तको के द्वारा दृष्ट या साक्षात्कृत तत्त्वो या धर्मो की अभिव्यक्ति-माल है, उनका दर्शन है । इसीलिये तो वे द्रष्टा 'ऋषि' हैं—'साक्षात्कृतधर्माणः ऋषयो बभूवुः' (यास्ककृत निरुक्तः) । ऋषि-दृष्ट सारा वैदिक वाङ्मय इसी से आर्ष साहित्य कहा जाता है । यह अन्य बात है कि वेदो का संहिता-साहित्य विभिन्न देवताओ—देवतातत्त्व—का दर्शन है, उनकी अभिव्यक्ति एव स्तुति रूप आराधना है । उनका ब्राह्मणसाहित्य उन्ही देवताओ की आराधना के एक विशिष्ट प्रकार 'यज्ञ' अर्थात् वैदिक कर्म-विशेष का दर्शन है, आरण्यक-साहित्य आराधना के दूसरे विशिष्ट प्रकार 'उपासना'—वैदिक भक्ति—का दर्शन है, तथा उपनिषद्-साहित्य मुख्यतः विभिन्न देवो मे अनुस्यूत एक ही मूलतत्त्व 'परमपुरुष' 'पुरुषोत्तम' या 'परब्रह्म' एव उसकी आराधना के तीसरे विशिष्ट प्रकार 'ज्ञान' का दर्शन है । परवर्ती काल मे जब 'दर्शन' शब्द से सर्वप्रमुख प्रमेय आत्मा या ब्रह्म का दर्शन ही ग्रहण किया जाने लगा होगा, तब धीरे-धीरे अध्यात्मज्ञान-प्रधान उपनिषदे तथा उनके आधार पर रचित न्याय, सांख्य, योग, मीमांसा इत्यादि शास्त्रो के लिये ही विशेषरूप से उसका प्रयोग होने लगा होगा, ऐसी सम्भावना है ।¹

बृहदारण्यक उपनिषद् के मैत्रेयी ब्राह्मण (बृहदा० ४।५) से इस सम्भावना की पुष्टि होती है । इस ब्राह्मण मे महामुनि याज्ञवल्क्य तथा उनकी ब्रह्मवादिनी पत्नी मैत्रेयी के बीच अमृतत्व-प्राप्ति के विषय मे संवाद हुआ है । मैत्रेयी के अतिरिक्त याज्ञवल्क्य की एक और पत्नी कात्यायनी थी जो 'स्त्री-प्रज्ञा'—सामान्य स्त्रियो की बुद्धि वाली—थी । गृहस्थाश्रम को छोडकर सन्यास ग्रहण करने की इच्छा प्रकट करते हुये याज्ञवल्क्य ने एक समय मे अपनी ब्रह्मवादिनी प्रिय पत्नी

१. द्रष्टव्य—लेखक-कृत सांख्यदर्शन की ऐतिहासिक परम्परा, पृ० २

मैलेयी से कहा कि हे मैलेयि ! मै कात्यायनी के साथ तुम्हारा निपटारा कर देना चाहता हूँ ताकि मेरे न रहने पर तुम दोनों मे कलह न हो । मैलेयी ने उत्तर मे कहा कि हे भगवन् ! यदि यह सारी पृथ्वी वित्त से परिपूर्ण होकर मुझे प्राप्त हो जाय तो मै अमर हो सकूँगी या नहीं ? याज्ञवल्क्य ने उत्तर दिया—‘नहीं । समस्त उपकरणों से युक्त जनों का जैसा जीवन होता है, वैसा ही तुम्हारा भी होगा । वित्त से अमृतत्व की आशा करना व्यर्थ ही है ।’ तब मैलेयी ने कहा कि हे भगवन् ! जिस वित्त से मै अमर न हो सकूँगी, उसे लेकर क्या करूँगी । जिसे अमृतत्व का साधन जानते हो उसी का उपदेश कृपया मुझे दे । याज्ञवल्क्य ने कहा—‘हे मैलेयि ! ध्यान दो, मै उपदेश दे रहा हूँ । पति, पत्नी, पुत्र, वित्त, पशु, लोक, देव, वेद, प्राणी—सभी कुछ आत्मा के ही लिये प्रिय होता है, पति-पुत्रादि के लिये नहीं । अतः सर्वप्रिय आत्मा का ‘दर्शन’— अनुभव या साक्षात्कार— करना चाहिये । उसी का श्रुति-वाक्यों से ‘श्रवण’ तथा श्रुत्यनुकूल युक्तियों या तर्कों की सहायता से मनन करके, अर्हानिश्च निदिध्यासन करना चाहिये । श्रवण, मनन तथा सतत निदिध्यासन से उसका दर्शन हो जाने पर, उसका विज्ञान [विशिष्ट ज्ञान अर्थात् अनुभव] हो जाने पर, अन्य सभी कुछ दृष्ट या विज्ञात हो जाता है, सारे रहस्य का उद्घाटन हो जाता है ।’

इस सवाद से यह सुस्पष्ट हो जाता है कि उपनिषदों तक आते-आते आत्मा ही सर्वप्रधान या एकमात्र प्रमेय तथा उसका ज्ञान या दर्शन ही मुख्यतम दर्शन हो गया था । जीवन के सर्वप्रमुख पुरुषार्थ अमृतत्व-प्राप्ति अर्थात् मोक्ष का एकमात्र साधन होने से यह आत्मदर्शन मानव-जीवन का एकमात्र वास्तविक लक्ष्य बन गया था, तथा लक्ष्यभूत इस दर्शन का मुख्य साधन होने से उपनिषद् इत्यादि अध्यात्म-श्रुतियों का श्रवण तथा मनन, एव तदनन्तर आत्मनिदिध्यासन जीवन की वास्तविक चर्या । अन्य साधनों की सार्थकता आत्मदर्शन के इन्हीं साक्षात् साधनों की प्राप्ति मे सहायक होने मे थी । इसी से ये तीनों साधन वेदान्त मे आत्मज्ञान के अन्तरग के रूप मे प्रसिद्ध है एव इनके भी साधन विवेक, वैराग्य, शमदमादि एव मुमुक्षुत्व बहिरंग । इन विवेकादि के भी बहिरंग सत्सग, तीर्थाटन, दान, ब्रह्मचर्यादि है । इन सभी साधनों की सार्थकता आत्मदर्शन के ‘श्रवणादि’ साक्षात् साधनों की प्राप्ति मे सहायक

होने में ही मानी जाती थी। इस आत्मदर्शन के स्वरूप, साधन इत्यादि के निरूपण द्वारा इसकी प्राप्ति में मुख्य साधन होने से उपनिषदों तथा उन पर आधृत अन्य अध्यात्मविद्याविषयक ग्रन्थों को 'दर्शन' संज्ञा प्राप्त हुई। परवर्ती काल में न्याय, वेदान्त, सांख्य, इत्यादि शास्त्र दूरतः या समीपतः इन उपनिषदों से सम्बद्ध तथा इन पर आधृत होने के कारण ही 'दर्शनशास्त्र' कहे गये।

इस दर्शन के मूलतः दो भेद हैं—आस्तिक तथा नास्तिक। 'आस्तिक' शब्द का प्रयोग अनित्यदेहादि से भिन्न नित्य आत्मा की सत्ता में विश्वास करने वाले के अतिरिक्त परलोक की सत्ता, वेद की प्रामाणिकता, ईश्वर की सत्ता तथा कर्मफल की प्राप्ति में विश्वास रखने वाले के लिये भी होता देखा जाता है। वस्तुतः द्वितीय अर्थ प्रथम से भिन्न नहीं है क्योंकि परलोक की सत्ता में विश्वास करने का अर्थ है परलोक की या परलोक में जाने वाले की सत्ता में विश्वास; और इस लोक से परलोक में जाने वाला तो शरीरादि अनित्य पदार्थ से भिन्न ही कोई हो सकता है, शरीरादि नहीं हो सकता, क्योंकि वह तो यही नष्ट होते देखा जाता है। उस नित्यपदार्थ का ही नाम आत्मा है। वेदादि श्रुतियों में इस प्रकार के नित्य आत्मा की सत्ता का अनेकशः प्रतिपादन होने से वैदिकमार्गानुयायी आस्तिक भी तो आत्मवादी या परलोकवादी से भिन्न नहीं हुआ। हाँ, चार्वाक आदि जरूर वेदोपदिष्ट नित्य आत्मतत्त्व की खिल्ली उड़ाने के कारण ही मनु-स्मृति आदि में, 'नास्तिको वेदनिन्दकः' आदि शब्दों के द्वारा 'नास्तिक' कहे गये हैं। यों, वेदोपदिष्ट यज्ञादि की निन्दा तो बौद्ध, जैन आदि सम्प्रदाय वाले भी करते हैं परन्तु ये सभी आत्मा की सत्ता मानते हैं। तब इन्हें आस्तिक कहा जाय या नास्तिक? बौद्धमार्गावलम्बी नित्य आत्मा को तो नहीं मानते प्रतीत होते तथापि स्वकृत शुभाशुभ कर्मों के शुभाशुभ फलों को तो वे भी मानते ही हैं। अच्छा कर्म करो, अच्छी योनि मिलेगी, अच्छा फल मिलेगा, यह बात तो भगवान् बुद्ध ने अपने उपदेशों में अनेकशः कही है। तब तो वे भी परलोक विश्वासी होने के कारण 'नास्तिक' कैसे कहे जा सकते हैं? जैनमतवावलम्बी तो शुभाशुभ कर्म करने वाले आत्मा का ही फलप्राप्त्यर्थ परलोक मानने के कारण पूर्ण परलोकविश्वासी है। वे तो बौद्धों की तरह आत्मा को अनित्य भी नहीं मानते। तब फिर वे भी नास्तिक कैसे कहे जा सकते हैं। आत्मस्वरूप में भेद होने के कारण इन्हें नास्तिक कहना समुचित नहीं प्रतीत होता। इसी कारण से कुछ विद्वान् विचारक केवल चार्वाक या लोकायत मत को ही

‘नास्तिक’ तथा शेष सभी को ‘आस्तिक’ मानना अधिक उचित समझते हैं। किन्तु अनित्य आत्मा मानने से बौद्धों को भगवान् शंकराचार्य ने अपने ब्रह्मसूत्र-भाष्य में अनेकशः वैनाशिक कहा है। नैयायिक आदि अन्यो ने भी उन्हें अनात्मवादी आदि नाम दिये हैं। अतः वेदाद्युपदिष्ट नित्य आत्मा एवं यज्ञादि में विश्वास न करने एवं उनका खण्डन करने के कारण बौद्धों को प्रायेण नास्तिक सम्प्रदायो में ही परिगणित किया जाता है। इसी प्रकार जैनो को भी नास्तिक विचारधारा वाला ही माना जाता है क्योंकि उनकी कल्पना का आत्मा मध्यम-परिमाणी होने से नित्य हो नहीं सकता। ‘न गच्छेज्जैनमन्दिरम्’ इत्यादि उक्तियों से यह बात परिपुष्ट होती है। ऐसी स्थिति में चार्वाक या लोकायत, जैन तथा बौद्ध—ये तीन नास्तिक दर्शन तथा न्याय, वैशेषिक, साख्य, योग, पूर्वमीमांसा तथा उत्तरमीमांसा—ये छः आस्तिक दर्शन माने जाते हैं। इस प्रसंग में एक बात और भी ध्यान देने की है। आत्मा के जीवात्मा तथा परमात्मा या ईश्वर इन दो भेदों में से ईश्वर वैदिक सम्प्रदायो में समस्त विश्व का कर्ता, धर्ता और हर्ता माना जाता है, वह सबका नियामक होने से अन्त-र्यामी कहा जाता है। इस प्रकार के ईश्वर में न बौद्धों का विश्वास है और न जैनो का ही, जबकि सारी वैदिक परम्परा ईश्वरःवादिनी है। तब फिर जैन और बौद्ध आध्यात्मिक विचार की दृष्टि से चार्वाको से बहुत ऊँचे होने पर भी अनीश्वरवादी (वेद-शास्त्रों की कल्पना का ईश्वर न मानने वाले) होने के कारण ‘आस्तिक दर्शन’ कैसे स्वीकार किये जा सकते हैं? यहाँ इतनी बात अवश्य ज्ञातव्य है कि हरिभद्रसूरि के ‘षड्दर्शनसमुच्चय’ के प्रसिद्ध टीकाकार गुणरत्न ने उसमें प्रयुक्त ‘आस्तिकवादानाम्’ का ‘जीवपरलोकपुण्यपापाद्यस्ति-त्ववादिनाम्’ अर्थ किया है।^१ वाल्मीकि-कृत रामायण २।१०६ में वर्णित नास्तिक मत से भी इसी बात की पुष्टि होती है। ऐसी स्थिति में जैन एवं बौद्ध मतों को नास्तिक कैसे कहा जा सकता है, जबकि वे पुण्य और पाप भी मानते हैं, उनके भोगस्थान परलोको को भी, तथा शुभाशुभ कर्मों के अनुसार तत्तत् लोको को जाने वाले कर्मभोक्ता जीवात्मा को भी। इस प्रकार जैन तथा बौद्ध दार्शनिक अपने को नास्तिक मानते नहीं प्रतीत होते। ऐसा होने पर भी चार्वाको की तरह वे भी अपने को वेदवादी दार्शनिक नहीं मानते। वेदवादी दर्शनो में तो न्याय, वैशेषिक, साख्य, योग, पूर्वमीमांसा एवं उत्तरमीमांसा या वेदान्त ही

आते हैं। वेदान्तों में भी शंकराचार्य के प्रज्ञानाद्वैत के अतिरिक्त रामानुजाचार्य का विशिष्टाद्वैत, निम्बार्काचार्य का द्वैताद्वैत, वल्लभाचार्य का विशुद्धाद्वैत एवं मध्वाचार्य का द्वैत—ये चार वैष्णव वेदान्त आते हैं।

तर्क-प्रधान न्याय दर्शन

इन वेदवादी दार्शनिकों के भी दो रूप हैं—तर्क-प्रधान एवं शब्द-प्रधान। जो सम्प्रदाय वेद की प्रामाणिकता का निर्धारण भी तर्क के आधार पर करते हैं, उन्हें तर्क-प्रधान, और जो सम्प्रदाय वेद को स्वतः प्रमाण मानते हैं तथा तर्क को उसका सहायक एवं अंग मानते हैं, उन्हें शब्द-प्रधान जाना जाता है। इस प्रकार न्याय तथा वैशेषिक को तर्क-प्रधान कहना समुचित है। सांख्य भी तर्क या अनुमान को ही प्राधान्य देता है। उसके द्वारा प्रतिपादित या उपदिष्ट दो मूल तत्त्व प्रकृति एवं पुरुष हैं। इनकी सत्ता सांख्य दर्शन में प्रधानतया युक्तियों या उपपत्तियों के आधार पर ही सिद्ध की गई है।

न्यायविद्या तर्क, युक्ति या हेतु को प्राधान्य देने के कारण हेतु-विद्या, प्रमाण-विद्या, आन्वीक्षिकी आदि नामों से सुविख्यात है। वह तो सांख्य के 'पुरुष' की ही भाँति आत्मा को प्राधान्यतः अनुमेय-अनुमान गम्य ही मानता है। उदयनाचार्य का आत्मतत्त्वविवेक हेतु या तर्क द्वारा आत्मा की सिद्धि दर्शित करता है। उनकी न्यायकुसुमांजलि तो ईश्वर की सिद्धि में अनुमान के सर्वतोऽधिक उपयोगी होने की बात उजागर करती है। इसी से वह उदयनाचार्य की उत्कृष्टतम कृति मानी जाती है। उनके पूर्ववर्ती न्याय-भाष्यकार वात्स्यायन तथा न्यायवार्तिककार उद्योतकर, दोनों ने ही आत्मा की सिद्धि में सूत्रोक्त हेतुओं को पर्याप्त स्थान दिया है एवं उनकी सुस्पष्ट व्याख्या-विवेचना प्रस्तुत की है। इसी प्रकार अपवर्ग (मोक्ष) के स्वरूप के विवेचन में भी भाष्यकार वात्स्यायन तथा वार्तिककार उद्योतकर ने न्यायसूत्र १।२।२२ (तदत्यन्ततिमोक्षोऽपवर्गः) के व्याख्यान में प्राधान्यतः तर्कों एवं हेतुओं का ही सविशेष आश्रय लिया है।

इतने विवेचन से यह बात अभ्रान्त रूप से स्पष्ट हो जाती है कि न्यायदर्शन मुख्यतः हेतु-विद्या, या प्रमाण-विद्या है, आन्वीक्षिकी है। स्वयं भाष्यकार न्याय० १।१।१ में 'आन्वीक्षिकी' शब्द की अपनी व्याख्या से भी यह बात सुस्पष्ट कर देते हैं। न्यायसूत्र के अवतरणिका-भाष्य में वे स्पष्ट कहते हैं—

“प्रत्यक्षागमाभ्यामीक्षितस्यान्वीक्षणमन्वीक्षा, तथा प्रवर्तते इति आन्वीक्षिकी न्यायविद्या न्यायशास्त्रम् । यत् पुनरनुमान प्रत्यक्षागमविरुद्ध न्यायाभासः स इति ।”

उनकी इन पंक्तियों का तात्पर्य यह है कि प्रत्यक्ष तथा आगम प्रमाण द्वारा ईक्षित पदार्थ या तत्त्व का अनन्तर पुनरीक्षण ही अन्वीक्षण या अन्वीक्षा (अनु अर्थात् अनन्तर या बाद में, ईक्षा अर्थात् ज्ञान) है। तत्त्व-ज्ञान की इस प्रणाली से प्रवृत्त होने वाला शास्त्र 'अन्वीक्षिकी' कहा जाता है। यही न्यायविद्या या न्यायशास्त्र के नाम से विज्ञात है। हाँ, यह बात अवश्य है कि जो अनुमान प्रत्यक्ष अथवा आगम अथवा दोनों के विरुद्ध हो, वह न्याय कहे जाने का अधिकारी न होने से 'न्यायाभास' है। न्यायाभाष्य के इस कथन से यह बात स्पष्ट है कि अनुमान प्रमाण प्रत्यक्ष और आगम का आवश्यक पूरक या उपोद्बलक है, उसमें किसी प्रकार का तनु-नच अथवा विकल्प नहीं है।

भाष्यकार का यह भी कथन है कि जैसे चार प्रधान विद्याओं में त्वयी, वार्ता तथा दण्डनीति के अनेक वैशिष्ट्य उनके पृथक्-पृथक् या स्वतन्त्र प्रस्थान होने की बात सिद्ध करते हैं, उसी प्रकार अन्वीक्षिकी या न्याय के संशय, प्रयोजन आदि अपने १४ पदार्थ भी उसका अन्य तीनों से पृथक्-प्रस्थानत्व सिद्ध करते हैं। यदि न्यायसूत्रकार गौतम ने इनका पृथक् पदार्थों के रूप में कथन न किया होता तो यह न्यायविद्या उपनिषदों की भाँति अध्यात्मविद्या-माल होकर रह जाती, हेतुविद्या या प्रमाणविद्या न हो पाती।^१

इस विवेचन से यह भी स्पष्ट हो जाता है कि प्रमाणों की उपयोगिता एव सार्थकता प्रमेयों का ज्ञान कराने में है। इन प्रमेयों में 'आत्मा' ही सर्वप्रधान प्रमेय है क्योंकि बिना ऐसा हुये न्याय के अध्यात्मविद्या-माल होने का प्रश्न ही कहाँ, जिससे बचने के लिये भाष्यकार उसके अपने (सशयादि) चौदह पदार्थों के पृथक् कथन की बात की कल्पना करते हैं। केवल आत्मा का प्रधानतया प्रतिपादन उपनिषद् आदि वेदान्तों का विषय है, किन्तु उसके साथ-साथ 'महान्याय' अनुमान के पचावयवों तथा संशय, वाद, जल्प, छल आदि न्यायागो का विशेष रूप से कथन तथा प्रतिपादन न्यायविद्या का ही विषय है। इसी से यह केवल अध्यात्मपरक विद्या न होकर 'न्यायविद्या' भी है, अन्वीक्षा

१. द्रष्टव्य—'इमास्तु चतस्रो विद्याः पृथक्प्रस्थानाः प्राणभृतामनुग्रहाद्योप-
दिश्यन्ते, यासामियमान्वीक्षिकी न्यायविद्या । तस्याः पृथक्प्रस्थानाः संशयादयः
पदार्थाः । तेषां पृथक्वचनमन्तरेणाध्यात्मविद्यामालमिय स्यात्, यथोपनिषदः ।
तस्मात् संशयादिभिः पदार्थैः पृथक् प्रस्थाप्यते' ॥—न्यायभाष्य १।१।१

या न्याय के अगोपागो की प्रतिपादक विद्या भी है। फिर भी प्रमेयो के कथन^१ के अक्सर पर न्यायदर्शन सर्वप्रथम आत्मा का ही कथन करता है। इससे इसका अध्यात्मविद्या का स्वरूप भी सर्वथा सुरक्षित रहता है।

पीछे 'न्याय' का आन्वीक्षिकीपरक अर्थ भाष्यकार के अनुसार प्रदर्शित हो चुका है। किन्तु 'न्याय' का शाब्दिक अर्थ क्या है? यह जिज्ञासा सहज ही मन में उठती है। न्यायविद्या या तर्कशास्त्र के लिये 'न्याय' शब्द का प्रयोग बहुत प्राचीन नहीं है, यद्यपि 'न्याय' शब्द है बहुत प्राचीन। पाणिनि ने 'अध्यायन्या-योद्यावसहाराश्च' (अष्टा० ३।३।१२२) सूत्र में सज्ञावाची 'न्याय' शब्द का निपातन किया है किन्तु वहाँ यह स्पष्ट नहीं है कि 'न्याय' शब्द किसकी सज्ञा (नाम) था। भट्टोजिदीक्षित ने इस सूत्र की वृत्ति^२ में 'नियन्त्यनेनेति न्यायः' कहा है परन्तु इससे भी सज्ञा-सम्बन्धी अस्पष्टता दूर नहीं होती। एक दूसरे स्थल^३ में पाणिनि ने एक विशेष अर्थ में नि पूर्वक इण् धातु से 'न्याय' शब्द की निष्पत्ति दिखलाई है। तदनुसार अश्लेष अर्थ में 'न्याय' शब्द निष्पन्न होता है। सूत्रार्थ यह है कि परि पूर्वक नी धातु तथा नि पूर्वक/इण् धातु से क्रमशः द्यूत तथा अश्लेष विषय में घञ् प्रत्यय लगता है,^४ और क्रमशः 'परि-णाय' तथा 'न्याय' शब्द निष्पन्न होते हैं। भट्टोजि ने 'न्याय' का अर्थ 'उचित' किया है। काशिका के अनुसार 'पदार्थानामनपचारो यथाप्राप्तकरणमश्लेषः' है। 'पदार्थों का अनतिक्रमण अर्थात् जैसा प्राप्त हो, वैसा ही करना' यह 'अश्लेष का अर्थ हुआ। इस प्रकार काशिकाकार के अनुसार भी 'न्याय' शब्द औचित्यवाची ही है। इसी का अनुसरण भट्टोजि ने अपनी सिद्धान्त-कौमुदी में किया है, ऐसा लगता है। डॉ० श्रीनिवास शास्त्री का अभिमत है कि "सम्भवतः यही अर्थ आगे इस रूप में विकसित हुआ जिससे 'न्याय' शब्द का 'न्यायविद्या' के

१. द्रष्टव्य—परिपूर्वान्नियतेर्निपूर्वादिणश्च घञ् स्यात् क्रमेण द्यूतेऽश्लेषे च विषये। एषोऽल न्यायः, उचितमित्यर्थः।—सि० कौ०

२. द्रष्टव्य—तर्कभाषा की भूमिका का पृ० १४।

३. द्रष्टव्य—न्यायसूत्र १।१।१ की विश्वनाथकृत वृत्ति।

४. द्रष्टव्य—आत्मशरीरेन्द्रियार्थबुद्धिमन-प्रवृत्तिदोषप्रेत्यभावफलदु-खाप-वर्गास्तु प्रमेयम् ॥—न्यायसूत्र १।१।९

अर्थ में प्रयोग होने लगा ।^१ डॉ० शास्त्री पूर्वमीमांसा के लिये 'न्याय' शब्द के प्रयोग का विकास बताते हुये उसी के आगे फिर लिखते हैं—'दूसरी ओर लोक में 'न्याय' शब्द का प्रयोग पद्धति या नियम के अर्थ में दृष्टिगोचर होता है, जैसे काकतालीयन्याय, सूचीकटाहन्याय इत्यादि । सम्भवतः इसी आधार पर उन सामान्य नियमों को भी 'न्याय' कहा जाने लगा जिनका ब्राह्मण-वाक्यों के अर्थ-निर्णय के लिये पूर्वमीमांसा में अनुसन्धान किया गया था । इसीलिये प्राचीन काल में मीमांसा के लिये 'न्याय' शब्द का प्रयोग किया जाता रहा । बुद्ध ने इसी बात की ओर ध्यान दिलाया है कि आपस्तम्ब-सूत्र (११।१।१३ और ११।६।१४।१३) में 'न्याय' शब्द का प्रयोग पूर्वमीमांसा के अर्थ में ही हुआ है (द्रष्टव्य-डॉ० धर्मन्द्रनाथशास्त्री-कृत भारतीय दर्शन, पृ० ६६) । उत्तरकाल में भी पूर्वमीमांसा के लिये 'न्याय' शब्द का प्रयोग होता ही रहा । पूर्वमीमांसा के अनेक ग्रन्थों का नाम 'न्याय' शब्द से विशिष्ट है, जैसे न्याय-कणिका, न्यायरत्नमाला, न्यायमाला-विस्तर, मीमांसा-न्यायप्रकाश इत्यादि ।

न्यायविद्या के लिये भी प्राचीन काल से 'न्याय' शब्द का प्रयोग किया जाता था, यह न्यायसूत्रवृत्तिकार विश्वनाथ ने श्रुति, स्मृति तथा पुराण के आधार पर बताया है ।^२ 'न्यायसूत्र' नाम इस बात का द्योतक है कि न्यायसूत्र के प्रणेता के समय में 'न्याय' शब्द न्यायविद्या के लिये प्रसिद्ध हो गया था । पहले कहा जा चुका है कि 'न्याय' का पारिभाषिक अर्थ भाष्यकार वात्स्यायन ने किया है जिसके अनुसार उसका अर्थ है 'प्रमाणों के द्वारा अर्थ की परीक्षा करना'; और इसी अर्थ में 'अन्वीक्षा' का प्रयोग भाष्यकार को मान्य है ।

यद्यपि न्यायसूत्र प्रणेता गौतम साम्प्रतम् उपलब्ध न्यायसूत्र के पूर्व न्याय या तर्क की किसी रूप में विद्यमानता को नकारा नहीं जा सकता, तथापि इस समय में तो न्याय का यही मौलिक ग्रन्थ है । इसके रचयिता का नाम सर्वथा सुनिश्चित नहीं है । डॉ० विद्याभूषण के अनुसार न्यायसूत्र का एक अश गौतम ने लिखा और दूसरा अश अक्षपाद ने । डॉ० दासगुप्त ने भी वर्तमान न्यायसूत्र के दो अंश स्वीकार किये हैं—एक अध्यात्मविद्या, और दूसरा तर्कविद्या ।^३ आचार्य विश्वे-

१. अधीयतेऽस्मिन् अध्यायः । नियन्ति, उद्यन्ति सहरन्त्यनेनेति विग्रहः ।
२. परिन्योर्नीणोर्धूताघ्रेषयोः ।—अष्टा० ३।३।३६
३. द्रष्टव्य—हिस्ट्री आव् इण्डियन फिलासफी, पृ० २७८

श्वर के अनुसार वात्स्यायन-भाष्य से यह स्पष्ट है कि आन्वीक्षिकी या न्याय-विद्या के दो अंग हैं—अध्यात्मविद्या तथा प्रमाणों द्वारा अर्थ की परीक्षा। एक के रचयिता गौतम हैं तथा दूसरे के अक्षपाद। हिन्दी तर्कभाषा की भूमिका के पृ० २६ पर उनका एतद्विषयक लेख इस प्रकार है—‘प्राचीन न्याय के विकास में... दो युग स्पष्ट प्रतीत होते हैं—अध्यात्मप्रधान युग के निर्माता गौतम और प्रमाणप्रधान युग के प्रवर्तक अक्षपाद हैं।’ किन्तु इन आधुनिक विद्वानों की इस प्रकार की मान्यता पर्याप्त प्रमाणों के अभाव में मान्य या स्वीकार्य नहीं हो सकती। पूर्व पृष्ठों में न्यायदर्शन के मुख्यतः प्रमाणविद्या या हेतु विद्या होते हुये भी अध्यात्मविद्या होने का रहस्य स्पष्ट किया जा चुका है।

इस न्यायसूत्र के प्रणेता अक्षपाद का समय डॉ० विद्याभूषण के अनुसार १५० ई० है। प्रो० जैकोबी के अनुसार २०२ से ५०० ई० के बीच। डॉ० बोडास इसे ईसवीय-पूर्व पंचम शतक के अन्त या ई० पू० चतुर्थ के प्रारम्भ की रचना मानते हैं। महामहोपाध्याय हरप्रसाद शास्त्री अक्षपाद को तो बुद्धपूर्व-कालिक मानते हैं किन्तु न्यायसूत्र, जो उनके अनुसार गौतम की कृति है, की रचना महायान-बौद्ध सम्प्रदाय के बाद प्रायः २०० ई० की मानते हैं। इन सारे मतों में डॉ० बोडास का मत ही सत्य के अधिक समीप है। डॉ० गगानाथ ज्ञान-कृत न्यायभाष्य के आग्लभाषानुवाद की प्रस्तावना में महामहोपाध्याय गोपीनाथ कविराज ने अनेकानेक युक्तियों से यही निष्कर्ष निकाला है कि ई० पू० षष्ठ शतक में ही न्यायसूत्र की रचना हुई थी। यही मत, प्रारम्भ में, विद्याभूषण जी का भी था। म० म० डॉ० उमेश मिश्र न्यायसूत्र की रचना ई० पू० पंचम शतक मानते हैं।^१ डॉ० कविराज, डॉ० मिश्र तथा श्री बोडास के मत प्रायः समान हैं। इनके सभी के अनुसार न्यायसूत्र की रचना ई० पू० पंचम या षष्ठ शतक में हुई थी। किन्तु इसके विपरीत बौद्ध दर्शन के सुविख्यात मनीषी प्रो० शेरवास्की इसे ई० पू० पंचम का न मानकर ई० पंचम शताब्दी का मानते हैं, ठीक १००० वर्ष बाद का। इसका कारण वे इसमें हुए विज्ञानवाद के उल्लेख को मानते हैं। इस सम्बन्ध में इतना ही वक्तव्य है कि न्यायसूत्र का स्वरूप चिरकाल से अव्यवस्थित रहा है, अतः इसमें किसी सम्प्रदाय के उल्लेख अथवा खण्डन की मौलिकता के निश्चय के अभाव

१. द्रष्टव्य—हिस्ट्री ऑफ् इण्डियन फिलासफी, द्वितीय वाल्यूम, पृ० २४-२७

मे, उस उल्लेखादि के आधार पर इसके रचनाकाल का निर्णय बहुत उपपन्न या समीचीन नहीं कहा जा सकता। प्रो० शेरवास्की के मत के विरुद्ध प्रो० जैकोबी न्यायसूत्रों में विज्ञानवाद का खण्डन नहीं स्वीकार करते। सच बात तो यह है कि प्रो० शेरवास्की का मत मान लेने पर न्यायभाष्य आदि न्यायग्रन्थों तथा उनका खण्डन करने वाले दिङ्नाग आदि के बौद्धग्रन्थों के कालक्रम का सामंजस्य नहीं किया जा सकता। यह तो ध्रुव सत्य है कि दिङ्नाग-कृत न्याय-खण्डन का खण्डन उद्योतकर ने अपने न्यायवार्तिक में किया है, जिसका पुनः खण्डन करके दिङ्नाग के मत का उद्धार आगे आने वाले धर्मकीर्ति ने किया है। धर्मकीर्ति का सप्तम शताब्दी में होना सर्वथा सुनिश्चित है। इस आधार पर न्यायवार्तिककार का समय षष्ठ शताब्दी भी निश्चित-प्राय है। विशिष्ट ऐतिहासिक तथ्यों से इसका पूर्ण समर्थन होता है। ६२६ ई० से ६७७ ई० तक राज्य करने वाले महाराज हर्ष की राज्यसभा के प्रमुख सदस्य युवक बाण पचीस-तीस वर्ष के रहे होंगे जिससे उनका जन्म ६०० ई० के आस-पास होना चाहिए और उनके द्वारा अपने 'हर्षचरित' ग्रन्थ में उल्लिखित वासवदत्ता^१ के रचयिता सुबन्धु का ५५० ई० के आस-पास। तब फिर सुबन्धु की वासवदत्ता में 'न्यायस्थितिमिवोद्योतकरस्वरूपाम्' इत्यादि प्रकार से उल्लिखित न्याय-स्थापक उद्योतकर अवश्य ही ५०० ई० से ५५० ई० के बीच रहे होंगे। इस प्रकार जब न्यायवार्तिककार उद्योतकर ई० षष्ठ शताब्दी के पूर्वार्ध के हुये, तब दिङ्नाग का समय ई० पंचम शताब्दी होना निश्चित ही है। ऐसी स्थिति में भाष्यकार वात्स्यायन ई० चतुर्थ शतक से बाद के हो नहीं सकते। तब फिर न्यायसूत्र इससे पूर्व का तो होगा ही। अनेक न्यायसूत्रों पर भाष्य करते हुये वात्स्यायन निश्चय के अभाव में दो या उससे भी अधिक अर्थ करते हैं। इससे लगता है कि न्यायसूत्रों के अध्ययनाध्यापन की परम्परा भाष्यकार के समय तक आते-आते विरलातिविरल-छिन्नप्राय हो गई थी और अनेक सूत्रों के स्वरूप तथा अर्थ के विषय में अनिश्चय उत्पन्न हो गया था। एतदर्थ कई शताब्दियों का समय अपेक्षित होता है। ऐसी स्थिति में न्यायसूत्र प्रणेता का समय ई० ५०० चतुर्थ या पंचम शतक से बाद का हो नहीं सकता। अतः प्रो० शेरवास्की का मत अमान्य है।

१. द्रष्टव्य — 'कवीनामगलद् दर्पो नून वासवदत्तया'।—हर्षचरित

वैशेषिक दर्शन एवं उसकी परम्परा

वैशेषिक दर्शन के आदि प्रवर्तक महर्षि कणाद माने जाते हैं। 'कणाद् अतीति कणाद' अर्थात् अन्न-कणों को खाकर जीवन व्यतीत करने वाला। नाम की व्युत्पत्ति से ही महर्षि कणाद का तपः पूत जीवन आँखों के समक्ष मूर्तिमान् हो जाता है। इन्होंने दस अध्यायों में वैशेषिक सूत्रों की रचना की। प्रत्येक अध्याय में दो-दो आह्निक हैं। इस दर्शन का प्रारम्भ न्यायदर्शन से पहले माना जाता है। विद्वानों का विचार है कि चरकसंहिता पर वैशेषिक सूत्रों का प्रभाव परिलक्षित होता है। अतः इनका समय चरक से पूर्व ही रहा होगा। जैन लेखक राजशेखर ने न्यायकन्दली की टीका में एक जनश्रुति के आधार पर बतलाया है कि कणाद मुनि की तपस्या से प्रसन्न होकर ईश्वर ने उलूक के रूप में प्रकट होकर उन्होंने द्रव्यादि पदार्थों का उपदेश दिया था। इसी आधार पर इस दर्शन का 'औलूक्य-दर्शन' भी नाम पड़ गया।

इसका 'वैशेषिक' नाम क्यों पड़ा ? इस विषय में यह चीनी परम्परा प्रचलित है कि सांख्य दर्शन से विशिष्ट होने के कारण ही इसका नाम 'वैशेषिक' पड़ा। परन्तु यह परम्परा तथ्यात्मक नहीं जान पड़ती। तथ्य तो यह प्रतीत होता है कि 'विशेष' नामक एक विलक्षण पदार्थ मानने के कारण ही इसका नाम 'वैशेषिक' पड़ा होगा। यह 'विशेष' पदार्थ क्या है ? नित्य द्रव्यों में रहने वाले उनके भेदक तत्त्व 'विशेष' कहे जाते हैं।^१ पृथिवी, जल, तेज तथा वायु, इन चार स्थूल अर्थात् कार्य भूतों के परमाणु (मूक्षमतम अविभाज्य अवयव) और आकाश, काल, दिक्, आत्मा तथा मन—ये न्याय-वैशेषिक मत से नित्य द्रव्य हैं। इन्हीं नित्य द्रव्यों के परस्पर भेदक तत्त्वों के रूप में 'विशेष' पदार्थ की कल्पना सर्व-प्रथम वैशेषिक सूत्रकार महर्षि कणाद ने की थी जिसके कारण उनके दर्शन का नाम 'वैशेषिक' पड़ा। आगे चल कर न्यायदर्शन में भी इसकी मान्यता हो गई, यद्यपि उसमें यह मान्यता एकदेशीय ही रही, सर्वमान्य नहीं बन पाई। महर्षि कणाद को 'विशेष' को पृथक् या स्वतन्त्र पदार्थ मानने की क्या आवश्यकता थी ? इस प्रश्न का समाधान इस प्रकार है :—घट, पट इत्यादि अनित्य द्रव्य तो अपने घटकावयवों से ही परस्पर भिन्न या पृथक् हो जाते हैं। किन्तु परमाणु आदि नित्य द्रव्यों में तो अवयव ही नहीं होते, जिनके कारण उनका पारस्परिक भेद हो सके जबकि भेद तो उनमें होता ही है। अतः

१. नित्यद्रव्यवृत्तयो व्यावर्तका विशेषाः।—तर्कसंग्रह

इस भेद के कारण-रूप से नित्य द्रव्यो में रहने वाले 'विशेष' नामक पदार्थ को मानना आवश्यक हो गया। इस प्रकार संक्षेप में 'नित्यद्रव्य-व्यावर्तकत्व' ही इस 'विशेष' का स्वरूप कहा जा सकता है। विशेष तो ग्रन्थ के 'विशेष' पदार्थ के प्रकरण में ही द्रष्टव्य है।

वैशेषिक सूत्रों पर आज कोई प्राचीन सूत्रक्रमानुसारी भाष्य उपलब्ध नहीं है। १५वीं ई० शताब्दी के शङ्कर मिश्र द्वारा रचित एक अर्वाचीन भाष्य 'वैशेषिकसूत्रोपस्कार' नाम से उपलब्ध है। ऐसी जनश्रुति है कि वैशेषिक सूत्रों पर 'रावणभाष्य' नाम का कोई भाष्य था जो आज उपलब्ध नहीं है। इन सूत्रों पर प्रशस्तपादाचार्य-रचित 'पदार्थधर्मसंग्रह'^१ नामक प्राचीन भाष्य अवश्य प्राप्त है किन्तु वह सूत्र क्रमानुसारी नहीं है। जहाँ-तहाँ सूत्र-मुख से किन्तु प्रायः तो स्वतन्त्र रूप से ही यह भाष्य कणाद-रचित सूत्रों का मन्तव्य समझाता है। वैशेषिक सूत्रों में सर्वप्रथम है—'अथातो धर्म व्याख्यास्यामः' (१।१।१)। दूसरे सूत्र में 'धर्म' का लक्षण दिया गया है जो इस प्रकार है—'यतोऽभ्युदयनिःश्रेयस-सिद्धिः स धर्मः' (१।१।२)। ऐसा प्रतीत होता है कि इसका भाव लेकर ही भाष्य की ये प्रारम्भिक पंक्तियाँ लिखी गई होंगी—'द्रव्यगुणसामान्यविशेषसमवायाना षण्णां पदार्थानां साधर्म्यवैधर्म्यतत्त्वज्ञान निःश्रेयसहेतुः, तच्चेश्वरचोदनाभिव्यक्ताद् धर्मदिव'। इसी से अपने भाष्य का नाम आचार्य प्रशस्तपाद ने 'पदार्थधर्मसङ्ग्रह' रखा होगा। यह भाष्य देखने से वात्स्यायन के न्याय-भाष्य से प्राचीन प्रतीत होता है।

इस भाष्य पर लिखी टीकाओं की एक परम्परा ही है। इससे इसका महत्त्व सहज ही आँका जा सकता है। इनमें प्रधान टीकायें व्योमशिवाचार्य की व्योमवती (अष्टम) श्रीधराचार्य की न्यायकन्दली (दशम शताब्दी), उदयनाचार्य की न्यायकिरणवली (दशम शताब्दी) तथा बल्लभाचार्य की न्यायलीलावती (एकादश शताब्दी) हैं।

न्याय तथा वैशेषिक की सम्मिलित परम्परा

यद्यपि न्याय तथा वैशेषिक दर्शनो का स्वतन्त्र प्रस्थानो के रूप में उद्भव और विकास हुआ है, तथापि दोनों में पर्याप्त समय पहले से घनिष्ठ सम्बन्ध रहा

१. प्रणम्य हेतुमीश्वर मुनि कणादमन्वतः।

पदार्थधर्मसङ्ग्रहः प्रवक्ष्यते महोदयः ॥—भाष्यमङ्गलश्लोक, १

है। दोनों ही 'माहेश्वर' सम्प्रदाय हैं। महाभारत के एक सन्दर्भ से इन दोनों सम्प्रदायों का घनिष्ठ सम्बन्ध सूचित होता है। चरकसहिता में दोनों के पदार्थों का जो निरूपण मिलता है, उससे विदित होता है कि उस समय दोनों में भेद नहीं माना जाता था। बौद्ध परम्परा में तो पञ्चम ई० शताब्दी तक दोनों सम्प्रदायों को पृथक्-पृथक् नहीं माना जाता था। दोनों के कुछ सूत्र भी समान हैं। इस प्रकार दोनों सम्प्रदायों का प्रायः प्रारम्भ से ही घनिष्ठ सम्पर्क रहा। आगे भी यह सम्बन्ध बना रहा। न्यायभाष्य में वात्स्यायन ने मन के इन्द्रियत्व में 'तन्त्रान्तर' के सिद्धान्त को प्रमाण बताया है।^१ यह 'तन्त्रान्तर' वैशेषिक ही हो सकता है, जहाँ मन का इन्द्रियत्व स्पष्ट कथित है किन्तु न्याय-सूत्रों में नहीं। साथ ही उन्होंने वैशेषिक सूत्रोक्त पदार्थों का स्वकीय सिद्धान्तों के रूप में ही विवेचन किया है। न्यायसूत्र १।१।६ के अपने भाष्य में 'अस्त्यन्यदपि द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायाः प्रमेयम्' इत्यादि लिखकर उनके अस्तित्व को मान्यता प्रदान की है। उद्योतकर तथा वाचस्पति मिश्र के ग्रन्थों में तो कतिपय वैशेषिक मन्तव्यों का स्वकीय सिद्धान्तों के समान ही निरूपण किया गया है। उदयन-जैसे महामहिम आचार्य ने दोनों सम्प्रदायों का समान रूप में ही विवेचन किया है। इसी पृष्ठभूमि में आगे चलकर दोनों सम्प्रदायों के उस सम्मिलित रूप का उद्भव एवं विकास हुआ। जो विशेष रूप से न्याय-वैशेषिक के 'प्रकरण' ग्रन्थों में उपलब्ध होता है।

न्याय-वैशेषिक के प्रकरण-ग्रन्थ

न्याय और वैशेषिक सम्प्रदायों की परम्परा का विवेचन करते समय आठवीं से न्यायहृदी ई० शताब्दी के बीच लिखी गई अनेक टीकाओं का उल्लेख किया जा चुका है। ११वीं शती में सम्भवतः टीकाओं के निर्माण से विद्वानों का मन ऊब गया और उनकी प्रवृत्ति स्वतन्त्र-ग्रन्थों के प्रणयन या लेखन की ओर हो गई। नवम-दशम शताब्दियों के भासर्वज्ञ तथा उदयनाचार्य में भी इस प्रवृत्ति का सङ्केत मिलता है, यद्यपि टीकाओं की परम्परा भी साथ-साथ न्यूनाधिक चलती रही। भासर्वज्ञ का न्यायसार तथा उदयनाचार्य की लक्षणावली एवं न्यायकुसुमाञ्जलि इसी प्रवृत्ति के परिणाम-स्वरूप रची गई। इस प्रवृत्ति की

१. द्रष्टव्य—'मनसश्चेन्द्रियभावात् तत्र वाच्य लक्षणान्तरमिति। तन्त्रान्तरसमाचाराच्चैतत् प्रत्येतव्यमिति'।—न्यायसूत्रभाष्य १।१।६

प्रधानता के कारण ११वीं के बाद के युग को न्याय-वैशेषिक के प्रकरण-ग्रन्थो का युग कहना उचित प्रतीत होता है। इसी समय न्याय-वैशेषिक में एक विशिष्ट विचारधारा अथवा चिन्तन-प्रणाली का आविर्भाव भी हुआ जिसे नव्यन्याय के नाम से जाना जाता है। इसके जन्मदाता या आविर्भावक १२वीं शती के गङ्गेश उपाध्याय नामक प्रतिभाशाली विद्वान् थे जिनका जन्म मिथिला में हुआ था। उन्होंने न्याय के अभिमत प्रत्यक्षादि चारों प्रमाणों को लेकर तत्त्वचिन्तामणि नामक प्रौढ ग्रन्थ लिखा। यद्यपि भासर्वज्ञ इस क्रम से न्याय का विवेचन कर चुके थे, एवं उदयनाचार्य एक नवीन विचार-शैली का प्रवर्तन कर चुके थे, तथापि गङ्गेश की विवेचन-पद्धति कुछ अधिक ही विलक्षण थी। उनका विवेचन अधिक परिष्कृत एवं सूक्ष्म था तथा शैली विशिष्ट रूप से परिमार्जित थी। शैलीगत विशेषताओं के अतिरिक्त उसमें तर्क की प्रधानता थी, प्रमाण-विवेचन ही दर्शन का प्रमुख साध्य हो गया और तत्त्वज्ञान से मोक्ष-प्राप्ति का उद्देश्य गौण। इस प्रकार नव्यन्याय सच्चे अर्थों में तर्कशास्त्र बन गया।

इस युग में शास्त्र के सर्वाङ्गीण विवेचन की अपेक्षा प्रमाणादि विशिष्ट विषयों का विवेचन विशेष रूप से हुआ, यह बात तो ऊपर के कथन से स्पष्ट ही हो चुकी है। एतत्परक ग्रन्थ ही प्रकरण-ग्रन्थ कहे जाते हैं जिनका परम्परागत लक्षण इस प्रकार है—

शास्त्रैकदेशसम्बद्धं शास्त्रकार्यान्तरे स्थितम्।

आहुः प्रकरणं नाम ग्रन्थभेदं विपश्चितः॥

प्रकरण-ग्रन्थों के इस युग में न्याय एवं वैशेषिक सम्प्रदाय एक-दूसरे से अभिन्न हो गये। इस युग में जो प्रकरण-ग्रन्थ लिखे गये, वे दो वर्गों में रखे जा सकते हैं, एक तो न्याय-प्रधान-प्रकरण तथा दूसरे वैशेषिक-प्रधान।

न्यायप्रधान प्रकरणों में सर्व-प्रसिद्ध भासर्वज्ञ-कृत न्यायसार एवं गङ्गेश-उपाध्याय-कृत तत्त्वचिन्तामणि की चर्चा ऊपर की जा चुकी है। न्यायसार एक महत्त्वपूर्ण रचना है। इसी कारण इस पर १८ टीकायें लिखी गईं। भासर्वज्ञ दशम के तथा गङ्गेश द्वादश शतक के हैं। द्वादश के ही वरदराज हैं। जिन्होंने तार्किकरक्षा लिखकर आत्मादि प्रमेयों के साथ ही द्रव्यादि पदार्थों की भी गणना करके उनका निरूपण किया है। त्रयोदश शतक के केशवमिश्र ने तर्क-भाषा में न्यायोक्त सोलह पदार्थों के निरूपण के साथ ही वैशेषिकोक्त द्रव्य-गुण कर्मसामान्यविशेषसमवायाभाव, इन सात पदार्थों का भी निरूपण किया है।

वैशेषिक प्रधान प्रकरणों में दशम के शिवादित्य एवं उदयनाचार्य एवं उनके द्वारा क्रमशः रचित सप्तपदार्थी एवं लक्षणावली की चर्चा सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण है, क्योंकि न केवल इन्हीं दोनों में से कोई एक वैशेषिक के प्रकरणग्रन्थों में प्रथम है अपितु सर्व-प्रथम इन्हीं में वैशेषिक के मूलभूत सिद्धान्तों का सुस्पष्ट निरूपण प्राप्त होता है। इसके पश्चात् द्वादश के बल्लभाचार्य की सुप्रसिद्ध कृति न्यायलीलावती है जिसकी चर्चा पहले प्रशस्तपाद-भाष्य की टीकाओं में की जा चुकी है। यहाँ प्रकरणान्तर्गत इसके उल्लेख का उद्देश्य केवल यह ज्ञापित करना है कि किन्हीं के अनुसार यह प्रकरण-ग्रन्थ ही है। इसके अनन्तर सप्तदश शतक के विश्वनाथ न्यायपञ्चानन ने न्यायकारिकावली (अपर नाम भाषापरिच्छेद) की रचना की। इस पर न्यायसिद्धान्तमुक्तावली नामक उनकी अपनी ही सुप्रसिद्ध एवं अत्यन्त महत्त्वपूर्ण टीका है। इस टीका पर रची गई रामरुद्री एवं दिनकरी जैसी टीकायें इस ग्रन्थ की महत्ता प्रकट करती हैं। वैशेषिकोक्त सप्तपदार्थों का विवेचन ही इसमें प्रमुख है। तथापि न्याय के भी प्रमाण, प्रमेय, हेत्वाभासादि समस्त पदार्थों का विवेचन इसमें किया गया है। इस प्रकार यह सम्मिलित न्यायवैशेषिक शास्त्र पर रचा गया एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण प्रकरण-ग्रन्थ है।

अन्नम्भट्ट-कृत तर्कसङ्ग्रह

इसी सप्तदश शतक के रचनाकार अन्नम्भट्ट हैं जिन्होंने अपने तर्कसङ्ग्रह से न्याय-वैशेषिक दर्शन के क्षेत्र में अक्षयकीर्ति अर्जित की है। संक्षिप्त, सारग्राही, एवं अपेक्षाकृत सरल भाषा में रचित होने के कारण यह पठन-पाठन में विशेष रूप से प्रचलित है। इस पर ग्रन्थकार की अपनी ही दो टीकायें हैं। एक है तर्कसङ्ग्रहदीपिका और दूसरी है न्यायबोधिनी। यह ग्रन्थ तर्कशास्त्र या न्याय का प्रवेश-द्वार माना जाता है। न्याय-वैशेषिक के मूलभूत सिद्धान्तों को जानने-समझने के लिये इससे बढ़कर सरल-सुगम ग्रन्थ अन्य कोई भी नहीं है। ग्रन्थकार ने मङ्गल-श्लोक में स्वयं भी यह बात कही है—'निघाय बालानां सुखबोधाय क्रियते तर्कसङ्ग्रहः ॥' इस पर अनेक टीकायें लिखी गईं जिनमें २०वीं शताब्दी के पूर्वार्ध के नृसिंहदेव शास्त्री की बालबोधिनी विषय के स्पष्टीकरण एवं प्रामाणिक विवेचन की दृष्टि से बहुत ही सुन्दर टीका है। प० शेष-राजरेग्मी का पदकृत्य भी महत्त्वपूर्ण है। इन दोनों के ही द्वारा तर्कसङ्ग्रह का हिन्दी अनुवाद भी किया गया है जो इनकी संस्कृत-टीकाओं के साथ ही मुद्रित-प्रकाशित है। हिन्दी-अनुवाद के साथ ही विशद हिन्दी-व्याख्या सम्भवतः प्रस्तुत ग्रन्थ को ही विशेषता है।

श्रीअन्नम्भट्टकृतः

तर्कसङ्ग्रहः

निधाय हृदि विश्वेश विधाय गुरुवन्दनम् ।
बालानां सुखबोधाय क्रियते तर्कसङ्ग्रहः ॥१॥

अर्थ—जगत् के स्वामी परमेश्वर को हृदय में रखकर एव गुरु की वन्दना कर, सुकुमार-मति बालको को (न्याय-वैशेषिक शास्त्र के पदार्थों का) सरलतया ज्ञान कराने के लिये 'तर्कसङ्ग्रह' की रचना की जा रही है ।

विशेष—'तर्कसङ्ग्रहः' का विग्रह है—'तर्काणां सङ्ग्रहस्तर्कसङ्ग्रहो यस्मिन् सः' अर्थात् वह ग्रन्थ जिसमें तर्कों का संग्रह या प्रतिपादन हो । 'तर्क' कौन है, इस प्रश्न का उत्तर इसकी व्युत्पत्ति से प्राप्त होता है जो इस प्रकार है—'तर्क्यन्ते यथार्थज्ञानविषयीक्रियन्ते इति तर्काः' । अर्थात् वे पदार्थ जिनका यथार्थ ज्ञान या बोध इस ग्रन्थ में करवाया जाना अपेक्षित है । ये पदार्थ द्रव्य-गुण-कर्म-सामान्य-विशेष-समवाय-अभाव—ये वैशेषिकशास्त्रोक्त सात हैं । इन्हीं का संक्षेप में वर्णन या निरूपण इस प्रस्तुत ग्रन्थ का उद्देश्य है ।

इस कार्य में उत्कृष्ट सफलता प्राप्त करने के लिये ग्रन्थकार आदि में ही ईश्वर एवं गुरु की वन्दना करता है क्योंकि इन्हीं की कृपा से शास्त्रोक्त पदार्थों का ज्ञान स्वयं प्राप्त करके शिष्यों को भी सफलतापूर्वक प्राप्त करवाया जा सकता है । व्याकरण-महाभाष्यकार पतञ्जलि ने अपने महाभाष्य में एतद्विषयक अपना अभिमत इस प्रकार प्रकट किया है—'मङ्गलादीनि मङ्गलमध्यानि मङ्गलान्तानि शास्त्राणि प्रथन्ते अध्येतारश्च वीरपुरुषकाणि भवन्ति ।' अर्थात् जिस शास्त्र के आदि, मध्य तथा अन्त में मङ्गलाचरण किया जाता है, वे प्रथित होते हैं, उनका खूब प्रचार-प्रसार होता है, एव उनके पढ़नेवाले पुरुषार्थी तथा तेजस्वी होते हैं ।

न्याय-भाष्यकार वात्स्यायन ने अपने भाष्य में 'त्रिधा चास्य शास्त्रस्य प्रवृत्तिः, उद्देशो लक्षणं परीक्षा चेति' ऐसा लिखकर न्याय-वैशेषिक शास्त्र की प्रतिपादन-प्रणाली पर प्रकाश डाला है । यह प्रणाली त्रिविध या तिसोपानात्मक

है—पहले प्रतिपाद्य पदार्थों का उद्देश्य अर्थात् नाम लेकर कथन-परिगणन करना, फिर उनका लक्षण करना अर्थात् उनके असाधारण धर्म का कथन करके उन्हें सजातीय-विजातीय पदार्थान्तरो से पृथक् करना, अन्ततः लक्षण का परीक्षण करना—यह देखना कि वह लक्षण ठीक है या नहीं, वह अव्याप्ति, अतिव्याप्ति अथवा असम्भव दोष से दूषित तो नहीं है। 'अव्याप्ति' दोष क्या है—'लक्ष्यैकदेशे एव लक्षणघटन न तु सर्वदेशे।' अर्थात् जब लक्षण लक्ष्यपदार्थ-माल के विषय में घटित न होकर कुछ ही में घटित हो तब उस लक्षण को अव्याप्ति दोष से दूषित कहा जाता है। जैसे 'गो' का लक्षण 'कृष्णत्वं गोत्वम्' या 'श्वेतत्व गोत्वम्' करने पर यह दोष होगा क्योंकि ऐसा लक्षण करने पर केवल कृष्ण या केवल श्वेत गो-व्यक्तियों में ही यह घटित हो सकेगा, अन्य रक्त या कपिल वर्ण वाले गो-व्यक्ति छूट जायेंगे, ये उसके विषय नहीं बन पायेंगे। इस प्रकार लक्ष्यैकदेशवृत्तित्व एव लक्ष्यैकदेशावृत्तित्व ही अव्याप्ति दोष हुआ। इसी प्रकार अतिव्याप्ति दोष तब होता है जब लक्षण समस्त लक्ष्य में तो घटित होता ही हो, एतदतिरिक्त अलक्ष्य में भी व्याप्त होता है—'सर्वत्र लक्ष्ये घटित लक्षणमलक्ष्येऽपि घटेत् चेत्तर्हि अतिव्याप्ति।' दूसरे शब्दों में इसी बात को इस प्रकार कहा जा सकता है कि 'लक्ष्यवृत्तित्वे सति अलक्ष्यवृत्तित्वमतिव्याप्तिः'। जैसे, यदि 'शृङ्गित्व गोत्वम्' ऐसा लक्षण 'गो' पदार्थ का किया जाय तो यह दोष होगा क्योंकि यह लक्षण सारे गो-व्यक्तियों को विषय बनाने के अतिरिक्त अन्य अज, महिष आदि अलक्ष्य सीग-वाले पशुओं को भी विषय बनाता है। असम्भव नामक दोष तब होता है जब लक्षण लक्ष्य-माल में या उसके एक देश में, कहीं भी, व्याप्त न हो। जैसे 'एकशफत्व गोत्वम्' यह लक्षण गो-माल में ही अघटित या अव्याप्त होने से असम्भव दोष से दूषित है। गो के खुर तो बीच से अलग होने के कारण दो होते हैं, एक नहीं। यह हुई गो के लक्षण की परीक्षा या जाँच। इस प्रकार इन्हीं तीन सोपानों—उद्देश, लक्षण एव परीक्षा में न्याय शास्त्र के पदार्थ-ज्ञान की प्रवृत्ति अर्थात् प्रतिपादन-प्रणाली समाहित होती है।

अथ पदार्थोद्देशप्रकरणम्

अब जो न्यायदर्शन को भी मान्य वैशेषिकदर्शन के सप्त पदार्थ हैं, उनका उद्देश इस प्रकार तर्कसङ्ग्रहकार करते हैं—

द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायाभावाः सप्त पदार्थाः ।

अर्थ—द्रव्य, गुण, कर्म. सामान्य (जाति), विशेष, समवाय तथा अभाव—
ये ही सात पदार्थ हैं ।

विशेष—‘पदस्यार्थः अभिधेयार्थः पदार्थः’ इस व्युत्पत्ति के अनुसार ‘पदार्थ’
का सामान्य लक्षण बनता है—‘अभिधेयत्व पदार्थत्वम्’ । पद का यह अभिधेय
कार्य होने से पद-निष्ठ वृत्ति अर्थात् व्यापार-विशेष की अपेक्षा रखता है जो
न्यायमत से शक्ति और लक्षणा नाम से दो प्रकार की है । इस प्रकार अन्तः
‘पदवृत्ति-विषयत्व पदार्थत्वम्’ यह ‘पदार्थ’ का लक्षण हुआ । सारा स्थावर-
जङ्गमात्मक जगत् तार्किकों के मत से इन्हीं सात पदार्थों में सङ्गृहीत हो
जाता है ।

तत्र द्रव्याणि पृथिव्यप्तजोवाय्वाकाशकालदिगात्ममनांसि नवैव ।

अर्थ—इन सप्त पदार्थों में द्रव्य नामक पदार्थ नौ प्रकार का होता है—
पृथिवी, जल, तेजस्, वायु, आकाश, काल, दिक्, आत्मा तथा मन—ये नौ ही
द्रव्य हैं ।

विशेष—मीमांसक तथा कुछ वैशेषिक भी तमस् को दशम द्रव्य मानने
के पक्ष में हैं । परन्तु वह तेजोऽभाव रूप होने से अभाव पदार्थ के अन्तर्गत
ही है, अतः उसे पृथक् द्रव्य मानने की कोई आवश्यकता नहीं है, ऐसा सिद्धान्त
पक्ष वालों का कथन है ।

‘द्रव्य’ का लक्षण है—‘समवायेन गुणवत्त्व क्रियावत्त्व वा द्रव्यत्वम्’ । अर्थात्
जो समवाय सम्बन्ध से गुण अथवा कर्म का आश्रय हो, वह द्रव्य कहा जाता
है । उत्पत्ति-क्षण में घट तो निर्गुण ही उत्पन्न होता है, फिर गुणों के अभाव
में वह ‘द्रव्य’ कैसे होगा ? इस शका का समाधान यह है कि उत्पत्तिक्षणानन्तर
ही उसमें रूप, परिणाम आदि गुण उत्पन्न हो जाते हैं, अतः उसमें भी ‘गुणा-
श्रयत्व’ लक्षण घटित हो जाता है । इस प्रकार ‘गुणाश्रयत्व’ का अभिप्राय
‘गुणयोग्यत्व’—जिसमें गुणों को धारण करने की, गुणों का आश्रय बनने की
योग्यता हो, वर्तमान में गुणों का अभाव होने पर भी निकट भविष्य में जिसमें
गुण उत्पन्न हो जाते हैं—वह ‘गुणाश्रय’ ही कहा जायगा, एव च गुणाश्रय
होने से ‘द्रव्य’ होगा ही । जिसमें गुण कभी हो ही नहीं, वह द्रव्य नहीं होगा ।
अतः ‘गुणयोग्यता’ का अर्थ है ‘गुणात्यन्ताभावाभावः’ अर्थात् गुणों के आत्य-
न्तिक अभाव का अभाव अर्थात् गुणों का कभी-न-कभी भाव या उत्पत्ति ।

रूप - रस-गन्ध-स्पर्श-सङ्ख्या-परिमाण-पृथक्त्व-संयोग-विभाग-पर-
त्वापरत्व-गुरुत्व-द्रवत्व-स्नेह-शब्द-बुद्धि-सुख-दुःखेच्छा-द्वेष-प्रयत्न-धर्मा-
धर्म-संस्काराश्चतुर्विंशतिर्गुणाः ।

अर्थ—रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, सङ्ख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, गुरुत्व, द्रवत्व, स्नेह, शब्द, बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म तथा संस्कार—ये ही चौबीस गुण हैं ।

विशेष—ये चौबीस गुण समवाय सम्बन्ध से द्रव्यो में ही रहते हैं, अन्य किसी पदार्थ में नहीं । इनका सामान्य लक्षण है—‘द्रव्यकर्मभिन्नत्वे सति सामान्यवत्त्वम्’ । अर्थात् द्रव्य और कर्म के अतिरिक्त जो सामान्यवान् है, जिसमें सामान्य रहता है, उसे गुण कहते हैं । सामान्य या जाति पदार्थ केवल तीन—द्रव्य, गुण और कर्म—में ही रहता है । इस प्रकार द्रव्य एव कर्म के अतिरिक्त केवल गुण ही ऐसा पदार्थ है जो सामान्यवान् है अर्थात् जिसमें सामान्य रहता है । इन चौबीस गुणों में से सङ्ख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग एव विभाग तो सभी द्रव्यो में रहते हैं । परत्व तथा अपरत्व सभी मूर्त द्रव्यो में रहते हैं, विभु द्रव्यो में नहीं ।

अब पाँच प्रकार के कर्मों का कथन किया जाता है—

उत्क्षेपणापक्षेपणाकुञ्चनप्रसारणगमनानि पञ्च कर्माणि ।

अर्थ—उत्क्षेपण, अपक्षेपण, आकुञ्चन, प्रसारण तथा गमन के भेद से कर्म पाँच प्रकार के होते हैं ।

विशेष—उत्क्षेपण आदि पाँच ही कर्म हैं, न कम न अधिक । यद्यपि भ्रमण, रेचन, स्यन्दन, उर्ध्वज्वलन, तिर्यग्गमन आदि भी कर्म ही हैं परन्तु ये गमन के ही भिन्न प्रकार होने के कारण उसी में अन्तर्भूत हैं । इस प्रकार कर्म के पाँच ही प्रकार या भेद हुये । इनमें उत्क्षेपण का अर्थ है ऊपर की ओर फेंकना । अपक्षेपण का अर्थ है नीचे की ओर फेंकना । आकुञ्चन है समेटना, सिकोडना । प्रसारण है फैलाना और गमन है चलना । भ्रमण है चक्रवत् क्रिया अर्थात् घूमना, रेचन है खाली करना जैसे बोतल, शीशी आदि में भरे द्रव को बाहर निकालकर उसे खाली करना । फेफड़े से वायु को बाहर निकालना भी रेचन ही है । स्यन्दन-स्यदि प्रसवणे घातु से निष्पन्न होने से झरने या बहने के अर्थ

मे प्रयुक्त होता है। ऊर्ध्वज्वलन तो वह्नि का और तिर्यग्गमन (तिरछी गति) वायु का कर्म है जो सर्व-विदित ही है।

‘कर्म’ का लक्षण है—‘सयोगभिन्नत्वे सति सयोगासमवायिकारणत्वम्’। अर्थात् सयोग के अतिरिक्त जो सयोग का असमवायि कारण है, उसे कर्म कहते हैं। चूँकि सयोग का असमवायिकारण सयोग भी होता है, अतः उसमें अति-व्याप्ति हटाने के लिये ‘सयोगभिन्नत्वे’ विशेषण देना आवश्यक हो गया। ऐसा करने से सयोग के अतिरिक्त सयोग का असमवायिकारण केवल ‘कर्म’ ही बचता है। इस प्रकार यह ‘कर्म’ का ठीक लक्षण हुआ।

एतदनन्तर द्विविध ‘सामान्य’ पदार्थ का कथन किया जाता है—

५५

परमपरं च द्विविधं सामान्यम् ।

अर्थ—सामान्य दो प्रकार का होता है—परसामान्य और अपर सामान्य।

विशेष—सामान्य का ही दूसरा नाम ‘जाति’ है। ‘पर’ वह है जो अधिक देश में रहे और ‘अपर’ वह है जो न्यून देश में रहे—‘परत्वमधिकदेश-^(३) वृत्तित्वम्, अपरत्व च न्यूनदेशवृत्तित्वम्’। जैसे, ‘द्रवत्व’ पृथिवी, जल आदि नौ द्रव्यों में रहने के कारण केवल पृथिवी, या केवल जल आदि में रहने वाले पृथिवीत्व, जलत्व आदि की अपेक्षा अधिक देश या स्थान में रहने के कारण ‘पर सामान्य’ है, एव उसकी अपेक्षा कम देश में रहने वाले पृथिवीत्व, जलत्व आदि ‘अपरसामान्य’ है।^(४) ‘सामान्य’ का लक्षण है—‘नित्त्रत्वे सति अनेकसमवेतत्वम्’। अर्थात् जो नित्य हो, एवं अनेक में समवाय सम्बन्ध से वर्तमान हो, वह ‘सामान्य’ नामक पदार्थ है। परमाणु द्रव्य नित्य तो होते हैं परन्तु वे अनेक-समवेत नहीं होते। इसके विपरीत द्रवणुक, ल्यणुक से लेकर महाभूत पृथिवी, जल, तेजस् तथा वायु अनेक में समवेत होने पर भी नित्य नहीं होते। इसी प्रकार गुण एव कर्म भी नित्य नहीं अपितु उत्पद्यमान होने से अनित्य होते हैं। इस प्रकार नित्यानित्य द्रव्य, गुण एव कर्म—इन तीनों में ही इस लक्षण की अतिव्याप्ति नहीं होगी। समवाय और अभाव पदार्थ भी समवाय सम्बन्ध से किसी में नहीं रहते। बचा ‘सामान्य’ पदार्थ जो नित्य भी है, साथ ही अनेक व्यक्तियों में समवाय सम्बन्ध रहता है, अतः ‘नित्यत्वे सति अनेक-समवेतत्वम्’ यह ‘सामान्य’ पदार्थ का ठीक लक्षण सिद्ध हुआ। वस्तुतः तो इसके स्वरूप को स्पष्ट करने वाला लक्षण है—‘अनुवृत्तिप्रत्ययहेतुभूतो नित्यधर्मः’^(५)

सामान्यम् । अर्थात् समान अवयव वाली अनेक व्यक्ति-वस्तुओं में जो समान प्रत्यय या बोध का कारण बने, वह सामान्य है । जैसे, अनेक गो-व्यक्तियों में 'यह गौ है, यह गौ है' इस प्रकार का समान बोध होता है, उसका हेतुभूत धर्म है 'गोत्व' । अतः यह सामान्य हुआ । यह गोत्व क्या है—समस्त गो-व्यक्तियों को अन्य अश्व, महिष इत्यादि व्यक्तियों से अलग करने वाला तन्निष्ठ सास्नादिमत्त्व (गलकम्बल इत्यादि वाला होना) धर्म । इसी से 'सास्नादिमाप् गौः' यह 'गौ' का लक्षण हुआ । अनेक में रहना आवश्यक है, इससे स्पष्ट है कि आकाश, जो एक ही है अनेक नहीं, में रहने वाला तथा अन्य पृथिवी आदि से उसे पृथक् (व्यावृत्त) करने वाला 'आकाशत्व' धर्म सामान्य या जाति नहीं कहा जा सकता । इसे 'उपाधि' कहा जाता है । इस प्रकार एकवृत्तित्व या एक-समवेतत्व 'सामान्य' का बाधक है । इसके अतिरिक्त अन्य कई जाति-बाधक उदयनाचार्य ने कहे हैं जो इस प्रकार हैं :—“व्यक्तेरभेदस्तुल्यत्व सङ्करोऽथानवस्थितिः । रूपहानिरसम्बन्धो जातिबाधकसङ्ग्रहः” ॥—(उदयनाचार्यकृत किरणावली) । इस प्रकार जातिबाधक छः हैं ।

नित्यद्रव्यवृत्तयो विशेषास्त्वनन्ता एव । √

अर्थ—नित्य द्रव्यों में रहने वाले 'विशेष' तो असङ्ख्य या अनेक हैं, ('समवाय' पदार्थ की तरह एक नहीं) ।

विशेष—पृथिवी, जल, तेज तथा वायु—इन चार स्थूल भूतों के परमाणु (सूक्ष्मतम अवयव) और आकाश, काल, दिक्, आत्मा तथा मन न्याय-वैशेषिक मत से नित्य दिव्य हैं । इन्हीं नित्य द्रव्यों के परस्पर भेदक तत्त्वों के रूप में 'विशेष' की कल्पना सर्वप्रथम वैशेषिकसूत्रकार महर्षि कणाद ने की थी जिसके कारण उनके दर्शन का नाम 'वैशेषिक' पड़ गया । आगे चलकर न्याय-दर्शन में भी इसकी मान्यता हो गई, यद्यपि उसमें यह मान्यता एकदेशीय ही रही, सर्वमान्य नहीं बन पाई ।

महर्षि कणाद को 'विशेष' को पृथक् पदार्थ मानने की क्या आवश्यकता थी ? इस प्रश्न का समाधान इस प्रकार है—घट, पट इत्यादि अनित्य द्रव्य तो अपने घटकावयवों से ही परस्पर भिन्न हो जाते हैं । किन्तु परमाणु आदि नित्य द्रव्यों में तो अवयव ही नहीं होते जिनके कारण उनका पारस्परिक भेद हो सके । और भेद तो उनमें है ही । अतः इस भेद के कारण-रूप से नित्य द्रव्यों

मे रहने वाले 'विशेष' नामक पदार्थ को मानना आवश्यक हो गया जो परस्पर भेदक या व्यावर्तक हो। इस प्रकार 'नित्यद्रव्य-व्यावर्तकत्व' ही इस 'विशेष' का स्वरूप कहा जा सकता है। प्रत्येक नित्यद्रव्य के 'विशेषो' का पृथक्-पृथक् होना आवश्यक है क्योंकि 'गौरयम्, गौरयम्' की तरह ही यदि 'विशेषोऽयम्, विशेषोऽयम्' मे भी समानता का प्रत्यय या बोध मानेगे तो 'विशेष' के 'व्यावर्तकत्व' स्वरूप की हानि हो जायगी। इसीलिये स्वरूप-हानि को पीछे जाति-बाधको मे गिनाया गया है। यदि ये भी समान होते तो इनमे भी गोत्व आदि की तरह ही 'विशेषत्व' जाति होती। असङ्ख्य नित्य द्रव्यो मे रहने वाले ये 'विशेष' पृथक्-पृथक् होने से ही असङ्ख्य (अनन्त) माने जाते हैं। इनमे आपस मे कोई साम्य नहीं है, ये स्वरूपतः ही एक-दूसरे से पृथक् हैं। इस प्रकार "स्वतोव्यावर्तकत्व विशेषत्वम्" ऐसा 'विशेष' पदार्थ का लक्षण बनता है। न्यायवैशेषिक के अनुसार परमाणु ही अन्तिम द्रव्य है, जिनसे पृथिवी, जल, तेज तथा वायु स्थूल भूत बनते हैं। आकाश, काल, दिक्, आत्मा तथा मन—ये पाँच सूक्ष्मतम द्रव्य तो परमाणुहीन और नित्य होने से कार्य है ही नहीं। प्रलयकाल मे इन्ही नित्यो मे रहने के कारण ये विशेष 'अन्त्य'-'अन्ते भवा अन्त्याः'—कहे जाते हैं। इस प्रकार 'अन्त्यत्वे सति नित्यद्रव्यवृत्तित्व विशेषत्वम्' ऐसा भी लक्षण 'विशेष' पदार्थ का बनता है। किन्तु विशेष रूप से स्वरूपोद्घाटक होने के कारण पूर्वोक्त 'स्वतोव्यावर्तकत्व विशेषत्वम्' ही इसका प्रमुख लक्षण सिद्ध होता है।

समवायस्त्वेक एव ।

अर्थ—'समवाय' पदार्थ तो एक ही प्रकार का होता है ।

विशेष—वस्तुतः 'समवाय' भी 'संयोग' नामक गुण की तरह ही एक विशेष प्रकार का सम्बन्ध है। भेद इतना ही है कि संयोग जहाँ अनित्य होता है, वहाँ 'समवाय' नित्य होता है, इसी से 'नित्यसम्बन्धत्व समवायत्वम्' ऐसा 'समवाय' का लक्षण बनता है। किन्तु समवाय की न्याय-वैशेषिक दर्शन मे विशेष महत्ता के कारण ही इसे सामान्य 'सम्बन्ध' नामक गुण-पदार्थ से अलग करके एक स्वतन्त्र पदार्थ मान लिया गया है। इसकी महत्ता का पूर्वाभास 'विशेष' पदार्थ की पूर्वोक्त व्याख्या के अन्तिम भाग से हो जाता है। वहाँ कहा गया है कि नित्य सूक्ष्मतम परमाणुओ से ही क्रमशः अनित्य स्थूलतम पृथिवी, जल, तेज तथा वायु की उत्पत्ति होती है। इसी उत्पत्ति मे 'समवाय'

की अपेक्षा होती है। बिना समवाय के सूक्ष्म से स्थूल की सृष्टि हो ही नहीं सकती। दो परमाणुओं में समवेत (समवाय सम्बन्ध से युक्त) होकर ही एक 'द्व्यणुक', तीन द्व्यणुकों में समवेत होकर एक स्थूल 'त्र्यणुक' (या त्रसरेणु), चार 'चतुरणुको' में समवेत होकर एक अधिक स्थूल 'चतुरणुक' उत्पन्न होता है। इसी क्रम से अन्ततः महास्थूल पृथ्वी, जल, तेज तथा वायु की सृष्टि होती है। जब तक द्व्यणुकादि कार्य रहेगे तब तक वे अपने घटकावयवों—परमाणु आदि—में समवेत होकर ही—समवाय सम्बन्ध से ही रहेगे। इस प्रकार समवायी और समवेत के बीच का समवाय सम्बन्ध समवेत कार्य द्रव्य के सत्ता-काल तक नित्य रहेगा। इसी से उसे नित्य सम्बन्ध कहा जाता है और 'नित्य-सम्बन्धत्वं समवायत्वम्' ऐसा उसका लक्षण किया जाता है। शब्दान्तर से 'अयुतसिद्धयोः सम्बन्धः समवायः' ऐसा भी लक्षण किया जाता है। इसका अर्थ यह है कि दो अयुतसिद्ध वस्तुओं के सम्बन्ध को 'समवाय' कहते हैं। यह 'अयुतसिद्ध' क्या है ? 'यु मिश्रणामिश्रणयोः' घातु से अभिश्रण अर्थात् 'पृथक्' अर्थ में बने 'युत' शब्द से 'अपृथग्भूत' अर्थ में 'अयुतौ' 'न युतौ' शब्द बनता है। फिर 'अयुतावेष सिद्धौ' इस अर्थ में 'अयुतसिद्धौ' समास बना। इसका अर्थ है—जो पृथक्-पृथक् सिद्ध न हो, अलग-अलग न रह सके, जैसे तन्तु (प्रागे) और उनसे बना वस्त्र-खण्ड। 'तयोः सम्बन्धः समवायः' अर्थात् ऐसा ही दो वस्तुओं के बीच का सम्बन्ध समवाय कहा जाता है। यह इस लक्षण का तात्पर्य है। इस सब तथ्य को स्पष्ट करने वाली एक कारिका सुप्रसिद्ध है जो इस प्रकार है—'तावेवायुतसिद्धौ द्वौ विज्ञातव्यौ ययोर्द्वयोः। अनशयदेकम-पराश्रितमेवावतिष्ठते ॥' इसमें आया हुआ 'अनशयत्' शब्द बहुत ही महत्त्वपूर्ण है। इसका अर्थ है 'नष्ट न होता हुआ' अर्थात् अपने नाश की प्रक्रिया प्रारम्भ होने के पूर्व सत् वस्तु। यह अपने जिस उपादान पर आश्रित होकर रहती है, वही उसका समवायिकारण होता है, जैसे वस्त्र का समवायिकारण तन्तु। यह वस्त्र जब तक रहेगा, अपने उपादान-भूत तन्तुओं में ही समवाय अर्थात् नित्य सम्बन्ध से रहेगा, उनसे पृथक् नहीं। पृथक् तो विनाश-काल में ही होगा। यही 'अनशयत्' कहने का तात्पर्य है।

अभावश्चतुर्विधः—प्रागभावः, प्रध्वंसाभाव, अत्यन्ताभावः, अन्योन्याभावश्चेति ।

अर्थ—अभाव के चार प्रकार या भेद होते हैं—प्रागभाव, प्रध्वंसाभाव, अत्यन्ताभाव तथा अन्योन्याभाव।

विशेष—अभावबोधक 'नञ्' शब्द से उत्पन्न प्रत्यय या बोध के विषय को 'अभाव' कहते हैं। जैसे, 'यहाँ घट नहीं है'—इस वाक्य में 'नहीं' से घटाभाव का बोध है। इसलिये इसका लक्षण इस प्रकार किया जाता है—'नञ् शब्दजन्यबोधविषयत्वम् अभावत्वम्'। इसके चारों भेदों के लक्षण आगे आने वाले 'अभाव' प्रकरण में समझाये जायेंगे।

अथ द्रव्यलक्षणप्रकरणम् ✓ 89

✓ तत्र गन्धवती पृथिवी । सा द्विविधा—नित्या अनित्या च । नित्या परमाणुरूपा । अनित्या कार्यरूपा । सा पुनस्त्रिविधा, शरीरेन्द्रिय-विषयभेदात् । शरीरमस्मदादीनाम् । इन्द्रियं गन्धग्राहक घ्राण नासाग्रवर्ति । विषयो मृत्पाषाणादिः ।

अर्थ—उन नौ द्रव्यों में जो द्रव्य गन्ध गुण वाला है, वह पृथिवी है। वह पृथिवी नित्य और अनित्य रूप से दो प्रकार की है। परमाणुरूप पृथिवी नित्य और कार्यरूप पृथिवी अनित्य है। शरीर, इन्द्रिय और विषय के भेद अनित्य पृथिवी फिर तीन प्रकार की होती है। हम लोगों के शरीर पृथिवी के है (इसी से 'पार्थिव' कहे जाते हैं)। पृथिवी से बनी इन्द्रिय घ्राणेन्द्रिय है जो पृथिवी के विशेष गुण 'गन्ध' को ग्रहण करती है। इसका स्थान नासिका का अग्रभाग है जहाँ वह रहती है। परन्तु 'इन्द्रियाणि पराण्याहुः' अर्थात् इन्द्रियाँ सूक्ष्म होती हैं, इस नियम से दिखाई नहीं पड़ती। भृत्तिका, पापाण आदि पृथिवी के 'विषय' रूप हैं।

विशेष—'गन्ध' पृथिवी का विशेष गुण होने से 'गन्धाश्रयत्वम् पृथिवीत्वम्' या 'गन्धसमवायिकारणत्वम् पृथिवीत्वम्' यह पृथिवी का लक्षण है। 'शरीर' का लक्षण है—'भोगायतन शरीरम्'—जो कर्मों के भोग का स्थान या क्षेत्र है, वह शरीर कहा जाता है। अथवा शरीर में भोगार्थ चेष्टा होने के कारण 'चेष्टाश्रयः शरीरम्' यह 'शरीर' का लक्षण है जो भोग में परमसाधन अर्थात् कारण—उत्कृष्ट कारण है, उन्हें 'इन्द्रिय' कहते हैं। जो शरीर और इन्द्रिय के अतिरिक्त भोग में साधन बनता है, वह 'विषय' है—'शरीरेन्द्रियभिन्नत्वे सति भोगसाधनत्व विषयत्वम्'।

ये सब प्रकार स्थूलरूप अनित्य पृथिवी के हैं। नित्य पृथिवी का परमाणु रूप कहा जा चुका है। इसके अवयव नहीं होते, ये ही अन्तिम अवयव हैं,

अतएव अविभाज्य है । इसी से इनका लक्षण 'मूर्त्तत्वे सति निरवयवत्वम्' है । इसका विवरण इस प्रकार है—

जालान्तरगते भानौ, सूक्ष्मं यद् दृश्यते रजः ।

तस्य षष्ठश्च यो भागः, परमाणुः स उच्यते ॥

अर्थात् जाली से कमरे में प्रविष्ट होती हुई सूर्य-किरणों के मार्ग में जो रजः-कण दिखाई पड़ता है (जिसे ल्यणुक कहते हैं), उसका षष्ठ (छठाँ) भाग 'परमाणु' कहा जाता है ।

शीतस्पर्शवत्य आपः । ता द्विविधाः—नित्या अनित्याश्च । नित्या परमाणुरूपाः, अनित्याः कार्यरूपाः । ताः पुनस्त्रिविधाः, शरीरेन्द्रिय-विषयभेदात् । शरीरं वरुणलोके । इन्द्रियं रसग्राहक रसनं जिह्वाप्र-वर्ति । विषयः सरित्-समुद्रादिः ।

अर्थ—जिसमें शीतस्पर्श (समवाय सम्बन्ध से) रहता है उसे जल कहते हैं [इस प्रकार समावायेन शीतस्पर्शवत् जलत्वम् यही जल का लक्षण है] यह दो प्रकार का होता है—नित्य तथा अनित्य । परमाणु रूप सूक्ष्मं जल नित्य तथा कार्यरूप स्थूल जल अनित्य है । यह अनित्य जल पुनः तीन प्रकार का होता है—शरीररूप, इन्द्रियरूप तथा विषयरूप । जलीय अर्थात् जल-निर्मित शरीर वरुणलोक वालों का होता है । जलीय इन्द्रिय रसना है जो खट्टे-मीठे-नमकीन आदि सभी प्रकार के रस का ग्रहण करती है । यह जिह्वा की नोक (अग्रभाग) पर रहती है (किन्तु स्वयं जिह्वा नहीं, उससे भिन्न है) सरित् समुद्र इत्यादि विषयरूप जल है ।

उष्णस्पर्शवत् तेजः । तच्च द्विविध—नित्यमनित्यं च । नित्य परमाणुरूपम्, अनित्यं कार्यरूपम् । तच्च पुनस्त्रिविधं, शरीरेन्द्रिय-विषयभेदात् । शरीरमादित्यलोके प्रसिद्धम् । इन्द्रिय रूपग्राहकं चक्षुः कृष्णताराप्रवर्ति । विषयरूपं चतुर्विधः, भौमदिव्यौदर्याकरजभेदात् । भौमं वह्न्यादिकम् । अद्विधं दिव्य विद्युदादि । भुक्तान्नपरिणाम-हेतुरुदर्यम् । आकरजं सुवर्णादि ।

अर्थ—(समवाय सम्बन्ध से) उष्ण स्पर्श जिसमें हो, वह तेज है [इस प्रकार 'समवायेन उष्णस्पर्शवत्वं तेजस्त्वम्' यही तेज का लक्षण है] । यह दो प्रकार का होता है—नित्य तथा अनित्य । परमाणुरूप सूक्ष्म तेज नित्य तथा

कार्यरूप स्थूल तेज अनित्य होता है। यह अनित्य तेज पुनः तीन प्रकार का होता है—शरीररूप, इन्द्रियरूप तथा विषयरूप। तैजस या तेजोनिर्मित शरीर सूर्यलोक वालो का होता है, यह प्रसिद्ध है। तैजस इन्द्रिय चक्षुरिन्द्रिय है जो सभी प्रकार के रूप एव रूपवाले द्रव्यों के प्रत्यक्ष ज्ञान का साधन है। यह इन्द्रिय आँख के मध्य में काले तिल के अग्रभाग में रहती है। विषयरूप तेज चार प्रकार का है—भौम अर्थात् भूलोक में स्थित, दिव्य अर्थात् द्युलोक में स्थित, उदर्य अर्थात् उदर (पेट) में स्थित, एव आकरज अर्थात् खान में स्थित। अग्नि आदि भौम तेज है। जल इन्धन वाले सूर्य, चन्द्र, विद्युत् इत्यादि दिव्य तेज है। खाये गये अन्न को पचाने वाला तेज उदर्य तेज है (जिसे जाठराग्नि कहते हैं)। सुवर्ण इत्यादि खनिज धातुये आकरज तेज है [आकर अर्थात् खनि या खान, उसमें स्थित एव उससे उत्पन्न]।

रूपरहितस्पर्शवान् वायुः । स द्विविधो—नित्यः अनित्यश्च । नित्यः परमाणुरूपः, अनित्यः कार्यरूपः । स पुनस्त्रिविधः, शरीरेन्द्रिय-विषयभेदात् । शरीरं वायुलोके । इन्द्रियं स्पर्शग्राहक त्वक् सर्वशरीर-वर्ति । विषयो वृक्षादिकम्पनहेतुः । शरीरान्तः-सञ्चारी वायुः प्राणः । स एकोऽप्युपाधिभेदात् प्राणापानादिसंज्ञां लभते । १०

अर्थ—जिसमें रूप का अत्यन्ताभाव है, और समवाय सम्बन्ध से स्पर्श रहता है, उसका नाम वायु है। वह दो प्रकार है—नित्य तथा अनित्य। परमाणुरूप सूक्ष्मवायु नित्य तथा कार्यरूप स्थूल वायु अनित्य है। यह अनित्य वायु पुनः तीन प्रकार का है—शरीररूप, इन्द्रियरूप तथा विषयरूप। वायव्य या वायवीय शरीर तो वायुलोक वालो का होता है। स्पर्श का प्रत्यक्ष ज्ञान कराने वाला सर्वशरीर व्यापी 'त्वक्' इन्द्रिय है। वृक्षादि के कम्पन का हेतुभूत वायु ही विषयरूप वायु है। शरीर के भीतर सञ्चरण करने वाले वायु का नाम 'प्राण' है। यद्यपि यह एक है तथापि स्थान रूप उपाधि के भेद से प्राण, अपान, समान, उदान एव व्यान—इन पाँच नामो से जाना जाता है।

विशेष—हृदय-स्थानवर्ती वायु 'प्राण', गुदा-स्थानवर्ती वायु 'अपान', नाभि-स्थानवर्ती वायु 'समान', कण्ठ-स्थानवर्ती 'उदान', तथा समस्तशरीरवर्ती 'व्यान' वायु कहा जाता है। मन आदि के भी 'शरीरान्तःसञ्चारी' होने से प्राणादि होने का प्रसङ्ग उठेगा, अतः 'वायु' इतना अधिक कथन करके इसको

प्राणादि से अलग कर दिया गया। मन वायु नहीं है, इसी से वह प्राणादि के भी अन्तर्गत नहीं है। मुख और नाक से प्रवेश करने तथा निष्क्रमण करने के कारण यह अन्त-सञ्चारी वायु 'प्राण' अक्षित (खाये गये अन्नादि)-पीत (पिये गये रस आदि) के परिपाक के लिये जाठराग्नि को उस तक पहुँचाने के कारण समान, मलादि को नीचे गुदामार्ग तक पहुँचाने के कारण अपान, अन्नादि को ऊपर ले जाने से उदान, तथा सर्वशरीरव्यापी होने से व्यान कहा जाता है। इस विषय में यह श्लोक सुप्रसिद्ध है—

हृदि प्राणो गुदेऽपानः, समानो नाभिसंस्थितः ।

उदानः कण्ठदेशे च, व्यानः सर्वशरीरगः ॥

इन पाँच संज्ञार्थों या नामों को प्राप्त करने वाला, एक ही अन्तः-सञ्चारी वायु प्रथम अर्थात् 'प्राण' नाम से जाना जाता है। प्राण का विषयरूप वायु में ही अन्तर्भाव है जैसा कहा भी गया है—'प्राणादिस्तु महावायुपर्यन्तो विषयो मतः' अर्थात् प्राण से लेकर महाभूत वायु पर्यन्त विषयरूप वायु ही है।

शब्दगुणकमाकाशम्, तच्चैक विभु नित्यं च ।

अर्थ—समवाय सम्बन्ध से शब्द गुण जिस द्रव्य में रहता है, वह आकाश कहलाता है। [इस प्रकार 'शब्दाश्रयत्व, शब्दसमवायिकारणत्वं वा आकाश-त्वम्' यह 'आकाश' द्रव्य का लक्षण हुआ।] यह आकाश एक, नित्य अर्थात् सार्वकालिक तथा विभु अर्थात् सार्वदेशिक या सर्वव्यापी है !

विशेष—आकाश का कोई भेद नहीं होता। इसी से वह एक कहा गया। घटाकाश, मठाकाश आदि भेद तो घट, मठ आदि के कारण होने से औपाधिक है, वास्तविक नहीं। 'नित्य' का अर्थ है अविनाशी। जिसका नाश होता है, उसकी उत्पत्ति पूर्व में हुई रहती है। अतः न जन्म लेने वाला और न नष्ट होने वाला 'नित्य' हुआ। इसी से आकाश के कार्य-स्थूल रूप—का कथन नहीं किया गया।

उपनिषदों में आकाश को भी परमात्मा से उत्पन्न कहा गया है, जैसे 'तस्माद्वा एतस्मादात्मनः आकाश. सम्भूतः, आकाशाद् वायुः वायोरग्निः, अने-रापः, अद्भ्य. पृथिवी... [तैत्तिरीय० २।१] इससे स्पष्ट है कि परमार्थतः तो आकाश भी उत्पन्न होने से कार्य है और उसका कारण से अनित्य अर्थात् विनश्वर है। तब फिर न्याय दर्शन में उसे अकार्य और नित्य क्यों कहा

गया ? 'आकाशवत् सर्वगतश्च नित्यः' इत्यादि श्रुति-वचन आकाश को सर्वव्यापी तथा नित्य बताकर उसे सर्वव्यापक एव नित्य परमात्मा का उपमान बताते हैं, इससे उसका व्यावहारिक नित्यत्व अर्थात् वायु इत्यादि की अपेक्षा चिर-स्थायित्व सिद्ध होता है। महाभूतो मे सर्वाधिक चिरस्थायित्व आकाश का ही है, इसी से श्रुति मे नित्यत्व के उपमान रूप मे वह वर्णित है और इसी से न्यायदर्शन ने भी उसे नित्य—अजात या आकार्य—कह दिया।

अतीतादिव्यवहारहेतुः कालः। स चैको विभूर्नित्यश्च।

अर्थ—अतीत अर्थात् भूत इत्यादि (भूत, भविष्य, वर्तमान) व्यवहार के (असाधारण) कारण को काल कहते हैं। वह एक, सर्वव्यापी तथा नित्य है।

विशेष—भूत, भविष्य और वर्तमान—ये काल के व्यावहारिक या औपाधिक भेद हैं। परमार्थतः काल एक ही है। काल विभु या व्यापक है क्योंकि विभिन्न द्रव्यो मे एक ही साथ काल-मूलक परत्व (बड़ा, ज्येष्ठ) अपरत्व (छोटा, कनिष्ठ) कार्यों (भावो) की उत्पत्ति होती है। विभु होने से काल परम महान् है और परममहान् होने से ही नित्य है। क्योंकि अनित्य द्रव्य द्रव्यणुक के समान अणु, अथवा घट के समान मध्यम-परिमाण ही हो सकता है।

काल अपने निजी स्वरूप मे अतीत, वर्तमान, अथवा भविष्यत् नहीं होता किन्तु उसमे उत्पन्न होने वाली क्रियाये अतीत, वर्तमान और भविष्यत् होती हैं। उनके द्वारा ही उनके आश्रयभूत काल को अतीत, वर्तमान तथा भविष्यत् कहा जाता है, जैसे एक ही पुरुष पकाने की क्रिया करने के कारण पाचक (रसोइया), और पढ़ने-पढ़ाने की क्रिया करने के कारण पाठक कहा जाता है।

प्राच्यादिव्यवहारहेतुर्दिक्। सा चैका नित्या विश्वी च।

अर्थ—प्राची (पूर्व), प्रतीची (पश्चिम) इत्यादि व्यवहार के (असाधारण) कारण को 'दिक्'—दिशा—कहते हैं। वह परमार्थतः एक अर्थात् विभाग-रहित या अविभाज्य, नित्य और विभु है।

विशेष—प्राची, प्रतीची, अवाची (दक्षिण दिशा), उदीची (उत्तर दिशा)—ये एक ही सर्वव्यापी तथा विभागरहित दिक् के एक काल की ही भाँति व्यावहारिक या औपाधिक भेद हैं। पूर्व, पश्चिम, उत्तर, दक्षिण—इन चार प्रमुख भेदो के अतिरिक्त चार विदिक् या अप्रमुख दिशाये आग्नेय, नैऋत्य,

वायव्य तथा ईशान है। ऊपर तथा नीचे को मिलाने से इनकी कुल सख्या दस हो जाती है। इसी से इनके अधिष्ठाता देवो—दिक्पालो—की सख्या भी दस है। 'दसो दिक्पाल'—ऐसा व्यवहार इसी कारण होता है। जैसे काल का एक पृथक् या स्वतन्त्र द्रव्य के रूप में अनुमान होना है, उसी प्रकार दिक् का भी स्वतन्त्र द्रव्य के रूप में अनुमान होता है। काल-कृत परत्वापरत्व—ज्येष्ठत्व-कनिष्ठत्व—से भिन्न परत्वापरत्व—दूरत्व तथा समीपत्व—से इसका अनुमान होता है। जैसे पटना से प्रयाग आने पर पहले काशी पडता है, तब प्रयाग। अतः कहा जाता है कि पटना से काशी प्रयाग की अपेक्षा 'अपर' अर्थात् अदूर या समीप है और पटना से काशी की अपेक्षा प्रयाग 'पर' अर्थात् दूर है। यह परत्वापरत्व की प्रतीति कार्य होने से किसी कारण से उत्पन्न होनी चाहिये। वह कारण 'दिक्' (मध्यस्थ स्थान) ही है। इसके अतिरिक्त पूरब, पश्चिम, उत्तर, दक्षिण आदि प्रतीतियों से भी 'दिक्' का अनुमान होता है। लोक में इस प्रकार की प्रतीतियों का होना अनुभवसिद्ध है कि जिस स्थान में मैं इस समय स्थित हूँ, उससे अमुक स्थान पूर्व, पश्चिम, उत्तर या दक्षिण है। इन प्रतीतियों में तीन विषयों का भान स्पष्टतः होता है, एक वह स्थान जहाँ इन प्रतीतियों का कर्ता अवस्थित है, दूसरा वह स्थान जिसे वह अपने स्थान से पूर्व, पश्चिम, उत्तर या दक्षिण अवस्थित समझता है, और तीसरा वह जिसका उल्लेख प्रतीत-कर्ता पूर्व पश्चिम आदि शब्दों से करता है। यह विषय दिक् से भिन्न नहीं हो सकता, क्योंकि पूर्व या पश्चिम दिशा में स्थित वस्तु ही पूर्व या पश्चिम होती है, अर्थात् वस्तु में पूर्व या पश्चिम होने की प्रतीति दिशा के द्वारा ही होती है। यह दिक् वस्तुतः एक है किन्तु जब पूर्व, पश्चिम आदि शब्दों से दिक् का उल्लेख किया जाता है, तब वास्तविक रूप में उसका उल्लेख अभीष्ट नहीं होता। जैसे, उक्त प्रतीतियों का कर्ता जब उदीयमान सूर्य को देखता है, तब वह एक ही दिक् को सूर्य और अपने बीच में आने वाले स्थानों के सम्पर्क में पूर्व कहता है, अपने पीछे पडने वाले स्थानों के सम्पर्क में पश्चिम कहता है, अपने दाहिने हाथ पडने वाले स्थानों के सम्पर्क में दक्षिण कहता है, और अपने बाये हाथ पडने वाले स्थानों के सम्पर्क में उत्तर कहता है।

१) ज्ञानार्थिकरणमात्मा । स द्विविधः, जीवात्मा परमात्मा चेति ।
तत्रेश्वरः सर्वज्ञः परमात्मा एक एव सुखदुःखादिरहितः । जीवात्मा प्रतिशरीर भिन्नो विभर्नित्यश्च ।

अर्थ—ज्ञान के आश्रय को आत्मा कहते हैं। जीवात्मा तथा परमात्मा के भेद से वह दो प्रकार का होता है। उनमें परमात्मा जो सर्वशक्तिमान् (ईश्वर) एव सर्वज्ञानवान् (सर्वज्ञ) है, एक ही है। वह धर्माधर्म या पुण्यपाप के अभाव के कारण उनके फल सुख और दुःख के भोग से रहित है। जीवात्मा प्रत्येक शरीर में भिन्न-भिन्न है, किन्तु परमात्मा की तरह ही विभु एव नित्य है।

विशेष—प्रस्तुत सन्दर्भ में आत्मा तथा उसके भेद परमात्मा तथा जीवात्मा के लक्षण प्रस्तुत किये गये हैं। 'आत्मा' का लक्षण है (समवाय सम्बन्ध से) ज्ञान का आश्रय होना। आत्मा के अतिरिक्त शेष आठ द्रव्यों में से किसी में भी ज्ञान का आश्रय होने की योग्यता नहीं है। यद्यपि न्याय आत्मा के विषय में प्रत्यक्ष, अनुमान एव शब्द या आगम, इन तीनों ही प्रमाणों को मानता है, तथापि तीनों में अनुमान को ही प्राधान्य देता है, जैसा कि न्यायसूत्र १.१.१० 'इच्छा-द्वेष-प्रयत्न-सुख-दुःख-ज्ञानान्यात्मनो लिङ्गम्' से स्पष्ट है। इच्छा, द्वेषादि गुण अपने समवायिकारण या आश्रय रूप से आत्मा का अनुमान कराने में लिङ्ग बनते हैं। क्योंकि ये इच्छादि पृथिव्यादि किसी द्रव्य में तो रह नहीं सकते किन्तु 'गुणाश्रयो द्रव्यम्' अथवा 'गुणसमवायिकारण द्रव्यम्' नियम से किसी द्रव्य के बिना भी नहीं रह सकते। अतः जिनमें ये रहते हैं वही द्रव्य आत्मा है। इस प्रकार न्याय ज्ञान (चैतन्य) को आत्मा का गुण ही मानता है, वेदान्त की तरह उसका स्वरूप नहीं। न्यायगत परमात्मा अथवा ईश्वर का अनुमान तो सर्व-प्रसिद्ध है। उदयनाचार्य के विख्यात न्यायकुसुमाञ्जलि नामक प्रकरण-ग्रन्थ का तो एकमात्र विषय यही ईश्वरानुमान है। विश्वनाथ की न्यायमुक्तावली में यह अनुमान अत्यन्त सक्षेप में इस प्रकार दिया गया है—'क्षित्यङ्कुरादिक कर्तृजन्यं कार्यत्वात् घटादिवत् । न च तत् कर्तृत्वमस्मदादीना सम्भवतीत्यतस्तत्कर्तृत्वेन-श्वरसिद्धिः ।' इस प्रकार 'जगज्जननादि-कर्तृत्वमीश्वरत्वम्' यह ईश्वर का लक्षण प्राप्त होता है। अथवा, 'समवायेन नित्य ज्ञान-वत्त्वमीश्वरत्वम्' यह भी लक्षण किया जा सकता है। इस अनुमान से भी स्पष्ट है कि न्यायदर्शन में ईश्वर जगत् का कर्ता अर्थात् निमित्तकारण माल है, वेदान्त की तरह वह इसे जगत् का उपादान कारण नहीं मानता। ४५-

सुखदुःखाद्युपलब्धिसाधनमिन्द्रियं मनः । तच्च प्रत्यात्मनियतत्वा-
दनन्तं परमाणुरूप नित्यं च ।

अर्थ—सुख, दुःख इत्यादि आन्तरिक (आत्मस्थ) गुणों की उपलब्धि के साधन-भूत अन्तःकरण को 'मन' कहते हैं। यह प्रत्येक आत्मा में नियत होने से अनन्त, परमाणु-रूप अर्थात् सूक्ष्म तथा नित्य है।

विशेष—सुख-दुःखादि की प्राप्ति में मन के अतिरिक्त आत्म-मन-सन्निकर्ष भी साधन है, अतः उसमें अतिव्याप्ति को रोकने के लिये मूल में 'इन्द्रिय' पद दिया गया है। आत्ममन-संयोग के इन्द्रिय न होने से अतिव्याप्ति दोष नहीं होता। इस प्रकार 'सुखाद्युपलब्धिसाधनत्वे सति इन्द्रियत्व मनस्त्वम्' ऐसा मन का लक्षण सम्पन्न हुआ। केवल 'उपलब्धिसाधन' कहने से रूप, रस इत्यादि बाह्य विषयों के ज्ञान के साधन चक्षु, रसना इत्यादि बाह्य करणों में अतिव्याप्ति होती, अतः उसे रोकने लिये 'सुखदुःखादि' पद दिया गया। चक्षु, रसना इत्यादि बाह्य विषयों के साधनभूत बाह्यकरण हैं, मन की तरह सुखदुःखादि आन्तरिक विषयों की प्राप्ति के साधन-भूत अन्तःकरण या अन्तरिन्द्रिय नहीं है।

प्रत्येक जीवात्मा में होने वाले सुखदुःखानुभव में करणरूप से मन का रहना नियत अर्थात् आवश्यक है। जीव अनन्त हैं, अतः उनमें से प्रत्येक के साथ नियत मन भी अनन्त—असङ्ख्य—है। ये परमाणुओं की तरह परमसूक्ष्म अर्थात् निरवयव होते हैं, इसीलिये परमाणुरूप पृथिवी इत्यादि की भाँति नित्य होते हैं।

॥ द्रव्य-निरूपण समाप्त ॥

अथ गुणलक्षण-प्रकरणम्

चक्षुर्मात्रग्राह्यो गुणो रूपम् । तच्च शुक्लनीलपीत-रक्त-हरित-कपिश-चित्रभेदात् सप्तविधम् । पृथ्वीजलतेजोवृत्ति । तत्र पृथिव्यां सप्तविधम् । अभास्वरशुक्लं जले । भास्वरशुक्ल तेजसि ।

अर्थ—केवल चक्षुरिन्द्रिय से ग्रहण किये जाने वाला गुण 'रूप' है। वह शुक्ल (सफेद), नील (नीला, काला), पीत (पीला), रक्त (लाल), हरित (हरा), कपिश (कृष्ण-पीत) और चित्र (चितकबरा) के भेद से सात प्रकार का होता है। यह रूप पृथिवी, जल तथा तेजस् द्रव्यों में रहता है। इनमें से पृथिवी में पूर्वोक्त सातों रूप रहते हैं। न चमकने वाला श्वेत रूप जल में, और चमकीला श्वेत रूप तेजस् में रहता है।

विशेष—(i) 'रूप' के उपर्युक्त लक्षण के साधुत्व की परीक्षा वाञ्छनीय है । इसे अव्याप्ति तथा अतिव्याप्ति दोषों से शून्य होना चाहिये । लक्षण में 'चक्षु' पद देने से रसगन्धादि गुणों में इसकी अतिव्याप्ति नहीं हुई । एवं 'गुण' पद देने से 'रूपत्व' जाति तथा ल्यणुक में इसकी अतिव्याप्ति नहीं हुई । ऐसा न करने पर लक्षण अतिव्याप्ति दोष से दूषित होता । क्योंकि 'येन इन्द्रियेण यद् द्रव्यगुणादि गृह्यते, तेनैव तद्गता जातिरपि गृह्यते' अर्थात् द्रव्य गुण इत्यादि में रहने वाली जाति उसी इन्द्रिय से गृहीत होती है, जिससे वे स्वयं गृहीत होते हैं, इस नियम के अनुसार रूप में रहने वाली 'रूपत्व' जाति भी उसी की भाँति चक्षुर्माल-गाह्य होने से 'रूप' होने लगेगी जो अनिष्ट है । किन्तु 'गुण' कह देने से यह अनिष्ट, यह अतिव्याप्ति दोष नहीं होगा, क्योंकि 'चक्षु-र्मालग्राह्यो गुणः' लक्षण करने से जाति होने से 'रूपत्व' में उसकी अतिव्याप्ति नहीं होगी । इसी प्रकार 'ल्यणुक' के चक्षुर्ग्राह्य होने पर भी उसके गुण न होने अर्थात् द्रव्य होने से इस लक्षण की उसमें अतिव्याप्ति नहीं होगी । दो परमाणुओं से बनने वाले 'द्व्यणुक' और परमाणु, दोनों अणु परिमाण वाले होने के कारण चक्षुर्ग्राह्य नहीं होते, किन्तु तीन द्रव्यणुओं से बनने वाला 'ल्यणुक' महत् परिमाण वाला होने से चक्षुर्ग्राह्य या दृश्य होता है, ऐसी मान्यता न्याय दर्शन की है । ऐसी स्थिति में लक्षण में 'गुण' पद का समावेश न करने से 'ल्यणुक' में, जो गुण नहीं अपितु द्रव्य है, इसकी अतिव्याप्ति होने लगेगी । 'गुण' का समावेश कर देने से अतिव्यप्ति की निवृत्ति हो जाती है ।

लक्षण में 'गुण' पद की ही भाँति 'माल' पद भी सार्थक है, क्योंकि उसके अभाव में चक्षुरिन्द्रिय से गृहीत होने वाले जल-निष्ठ सासिद्धिक द्रवत्व नामक विशेष गुण में उसकी अतिव्याप्ति हो जायगी किन्तु 'माल' पद दे देने से इसकी निवृत्ति हो जायगी क्योंकि यह सासिद्धिक द्रवत्व चक्षु के अतिरिक्त त्वगिन्द्रिय द्वारा (किये गये स्पर्श से) भी गृहीत हो जाता है । 'माल' के प्रयोग से सांसिद्धिक द्रवत्व में रूप के लक्षण की अतिव्याप्ति नहीं होती । 'गुण' से प्रस्तुत प्रसङ्ग में 'विशेष गुण' की विवक्षा होने से, चक्षु से गृहीत होने वाले सख्या आदि सामान्य गुणों में रूप के लक्षण की अतिव्याप्ति स्वतः ही निवृत्त हो जाती है ।

किन्तु इस लक्षण में अव्याप्ति दोष आता है क्योंकि परमाणुओं एवं द्रव्यणुओं के अदृश्य अर्थात् चक्षुर्ग्राह्य न होने से तन्निष्ठ रूप भी चक्षुर्ग्राह्य नहीं होते । इस

प्रकार रूप का यह लक्षण अणुओं एव द्रव्यणुको के रूप में व्याप्त नहीं हो पाता । एव वह अव्याप्ति दोष से दूषित है । इस अव्याप्ति की निवृत्ति या परिहार के लिये प्रस्तुत लक्षण का परिष्कार इस प्रकार कर दिया जाना चाहिये—‘चक्षु-मार्त्तिस्राह्यजातिमान् गुणो रूपम्’ अर्थात् चक्षुमार्त्तिस्राह्य जो ‘रूपत्व’ जाति, उस जाति से युक्त जो गुण, उसे रूप कहते हैं । इस प्रकार इस परिष्कृत लक्षण से रूप-मात्र का ग्रहण हो जाता है, एव परमाणु तथा द्रव्यणुको के रूप में भी इसकी व्याप्ति हो जाती है । इस प्रकार मूल में प्रदत्त लक्षण की इन दोनों के रूप में होने वाली अव्याप्ति दूर हो जाती है ।

(ii) मूल में आये ‘कपिश’ शब्द का अर्थ है कृष्णपीत जिसे अंग्रेजी में lawyer कहते हैं । जैसे, केश जटा में परिवर्तित होने पर कृष्णता के साथ पीतता से भी युक्त हो जाते हैं । इसी मिश्रित कृष्ण-पीत रूप को ‘कपिश’ कहा जाता है । ‘पिङ्ग’, ‘पिङ्गल’ तथा ‘पिशङ्ग’ इसके अन्य पर्याय हैं ।

रसनाग्राह्यो गुणो रसः । स च मधुराम्ललवणकटुकषायतिक्त-
भेदात् षड्विधः । पृथिवीजलमात्रवृत्तिः तत्र पृथिव्या षड्विधः ।
जले मधुर एव ।

अर्थ—रसना इन्द्रिय से ग्रहण किया जाने वाला गुण ‘रस’ है । मीठा, खट्टा, नमकीन, कड़वा, कसैला तथा तीत (तीखा) के भेद से यह छ. प्रकार का होता है । यह रस केवल पृथिवी एव जल द्रव्यों में रहता है । इनमें पृथिवी में छोहो रस पाये जाते हैं, किन्तु जल में केवल मधुर अर्थात् मीठा ही पाया जाता है ।

विशेष—‘रसना’ पद का ‘रस’ के लक्षण में समावेश करने से इसकी रूप, शब्द आदि गुणों में अतिव्याप्ति नहीं होती क्योंकि रस के अतिरिक्त अन्य कोई गुण रसनेन्द्रिय से ग्रहीत नहीं होता । पूर्ववत् ‘गुण’ पद का लक्षण में समावेश करने से ‘रसत्व’ में इसकी अतिव्याप्ति नहीं होती क्योंकि ‘रसत्व’ जाति है, गुण नहीं ।

घ्राणग्राह्यो गुणो गन्धः । स द्विविधः, सुरभिरसुरभिश्च । पृथिवी-
मात्रवृत्तिः ॥

अर्थ—घ्राण से ग्रहण किया जाने वाला गुण ‘गन्ध’ है । वह दो प्रकार का होता है—सुगन्ध और दुर्गन्ध । ‘गन्ध’ केवल पृथिवी द्रव्य में पाया जाता है ।

विशेष—(1) पूर्ववत् 'घ्राण' पद का 'गन्ध' के लक्षण में समावेश करने से इसकी गन्धेतर रूप रसादि गुणों में अतिव्याप्ति नहीं होती। पुनश्च 'गुण' पद के समावेश से इसकी 'गन्धत्व' में अतिव्याप्ति नहीं होती। क्योंकि गन्धत्व जाति है, गुण नहीं।

(11) 'गन्धः पृथिवीमात्रवृत्तिः' इसलिये कहा गया कि अन्वय अर्थात् जहाँ-जहाँ गन्ध होगा वहाँ-वहाँ पृथिवी का सम्बन्ध अवश्य होगा, एवं व्यतिरेक अर्थात् जहाँ पर पृथ्वी का सम्बन्ध नहीं होगा वहाँ पर गन्ध भी नहीं होगा, से गन्ध पृथ्वी से ही सम्बद्ध प्राप्त होता है, उससे पृथक् नहीं। इसी से 'गन्धवती पृथिवी' ऐसा पृथिवी का लक्षण किया जाता है। जल, वायु आदि में जो गन्ध प्राप्त होता है, वह पृथिवी के सम्बन्ध से ही। पृथिवी के विकारभूत कमल, केतकी (केवडा) आदि पुष्पों के संसर्ग से जल में भी पृथिवी का गुण गन्ध (सुरभि) आ जाता है। इसी प्रकार पुष्पों के सम्पर्क से वायु सुगन्ध-युक्त हो जाता है। वर्षा के जल से सिक्त तप्त पृथिवी से उठी सोधी महक से तात्कालिक वायु भी सोधी महक से युक्त हो जाता है।

त्वगिन्द्रियमात्रग्राह्यो गुणः स्पर्शः । स च त्रिविधः, शीतोष्णानुष्णा-शीतभेदात् । पृथिव्यप्तेजोवायुवृत्तिः । तत्र शीतो जले, उष्णस्तेजसि, अनुष्णाशीतः पृथिवीवायवोः । /

अर्थ—त्वगिन्द्रिय-मात्र से ग्रहण किया जाने वाला गुण 'स्पर्श' है। यह तीन प्रकार का होता है—शीत, उष्ण एवं अनुष्णाशीत अर्थात् न गर्म और न ठण्डा। इनमें शीत-स्पर्श जल का है, उष्ण-स्पर्श तेजस् (अग्नि, सूर्य आदि) का, तथा अनुष्णाशीत स्पर्श पृथ्वी एवं वायु का।

विशेष—प्रथम पक्ति में 'स्पर्श' का लक्षण दिया गया है—'त्वगिन्द्रिय-मात्रग्राह्यत्वे सति गुणत्व स्पर्शत्वम्'। पूर्ववत् 'गुण' पद का समावेश 'स्पर्शत्व' जाति में होने वाली इसकी अतिव्याप्ति की निवृत्ति या परिहार के लिये किया गया है। 'त्वगिन्द्रिय' का ग्रहण रूप-रसादि में इसकी अतिव्याप्ति रोकने के लिये किया गया है क्योंकि इन्द्रिय-ग्राह्य गुण तो रूप, रस, गन्ध सभी हैं किन्तु त्वगिन्द्रिय-ग्राह्य गुण केवल 'स्पर्श' है। सख्या आदि सामान्य गुणों में इस लक्षण की अतिव्याप्ति दूर करने के लिये मात्र' पद का समावेश किया गया है। सख्या त्वगिन्द्रिय-ग्राह्य जरूर है किन्तु चक्षुरिन्द्रियग्राह्य भी है

क्योंकि हाथ (केत्वक्) के स्पर्श से तो वह ज्ञात होती ही है, इसके अतिरिक्त चक्षुरिन्द्रिय से भी ज्ञात होती है। 'मात्र' के समावेश से लक्षण शुद्ध हो जाता है क्योंकि तब 'सख्या' में उसकी अतिव्याप्ति नहीं होती।

रूपादिचतुष्टय पृथिव्यां पाकजमनित्यं च । अन्यत्रापाकज नित्यमनित्यं च । नित्यगतं नित्यम्, अनित्यगतमनित्यम् ।

अर्थ—रूप, रस, गन्ध और स्पर्श पृथिवी में पाक से उत्पन्न एवं अनित्य होते हैं। पृथिवी से भिन्न जलादि आश्रयो में ये अपाकज होते हैं, एवं नित्य और अनित्य, दोनों ही प्रकार के होते हैं। नित्य परमाणु के रूप आदि नित्य हैं, किन्तु अनित्य (द्व्यणुक, त्र्यणुक आदि के क्रम से उत्पन्न होने वाले महाभूत पृथिवी, जल इत्यादि) कार्य द्रव्यों में रहने वाले रूप आदि अनित्य हैं।

विशेष—पृथिवी के साथ उससे विजातीय द्रव्य तेजस् के संयोग को 'पाक' कहते हैं। मिट्टी का कच्चा घड़ा भूरे रङ्ग का तथा चिकना होता है। आवे में आग से पक जाने पर वही लाल रङ्ग का तथा स्पर्श में कुछ कर्कश (खुरदरा) हो जाता है। (पाक से) उत्पन्न होने से यह नया रूप तथा स्पर्श अनित्य है। इसके गन्ध और रस भी पूर्वतः भिन्न हो जाते हैं। कच्चे घड़े की अपेक्षा नये पके घड़े का स्वाद कुछ विचित्र ही होता है। गन्ध भी सोधापन लिये होता है। जल को कितना भी तपाया जाय, उसका अभास्वर शुक्ल रूप तथा मधुर रस ज्यों का त्यों ही रहता है। इसी से इन्हे अपाकज कहा गया है। उसका स्वाभाविक स्पर्श शीत ही होता है, जैसे तेजस् का उष्ण। किन्तु तेजस् के संयोग से वह उष्ण-स्पर्श हो जाता है। पृथिवी तथा वायु में न शीत स्पर्श है और न ही उष्ण स्पर्श किन्तु जल तथा तेजस् के संयोग से वे क्रमशः शीत तथा उष्ण हो जाते हैं। गन्ध पृथिवी में ही सहज रूप से होता है, शेष तीनों में नहीं। हाँ, जल तथा वायु में यह औपाधिक होता है किन्तु यह पाकज नहीं होता।

एकत्वादिव्यवहारसाधारणहेतुः सख्या । सा नवद्रव्यवृत्तिः, एकत्वादिपरार्धपर्यन्ता । एकत्वं नित्यमनित्यं च । नित्यगतं नित्यम्, अनित्यगतमनित्यम् । द्वित्वादिकं तु सर्वत्रानित्यमेव ।

अर्थ—एक, दो आदि व्यवहार के असाधारण हेतु-भूत गुण को 'सख्या' कहते हैं। वह पृथ्वी से लेकर मनस् पर्यन्त नवो द्रव्यों में रहती हैं तथा एक

से लेकर परार्ध तक है। नित्य तथा अनित्य के भेद से 'एक' संख्या दो प्रकार की होती है। नित्य (द्रव्य) परमाणुओं में रहने वाली नित्य, एवं उनके कार्य-भूत द्रव्यणुकादि से लेकर महाभूत पृथिवी आदि तथा वृक्ष-घटादि द्रव्यों में रहने वाली अनित्य। द्वित्व अर्थात् दो, तीन, चार इत्यादि संख्याये तो सर्वत्र अर्थात् नित्य तथा अनित्य सभी द्रव्यों में अनित्य ही है।

विशेष—(i) एक से परार्ध-पर्यन्त संख्याओं का विवरण इस प्रकार प्राप्त होता है—

एक दश शतं चैव, सहस्रमयुतं तथा ।
लक्षं च नियुतं चैव, कोटिरर्बुदमेव च ॥
वृन्दं खर्वो निखर्वश्च, शङ्खः पद्मश्च सागरः ।
अन्त्यं मध्यं परार्धं च, दशवृद्ध्या यथाक्रमम् ॥

अर्थात् एक, दस, शत (सौ), सहस्र (हजार), अयुत (दस हजार), लक्ष (लाख), नियुत (दस लाख), कोटि (करोड), अर्बुद (दस करोड), वृन्द (अरब), खर्व (दस अरब), निखर्व (दस खर्व), शङ्ख (दस निखर्व), पद्म (दस शंख), सागर (दस पद्म), अन्त्य (दस सागर), मध्य (दस अन्त्य) तथा परार्ध (दस मध्य)—ये संख्याये दसगुनी वृद्धि से जाननी चाहिये।

(11) 'संख्या' का जो लक्षण ऊपर दिया गया है, वह सर्वथा साधु—अतिव्याप्ति-अव्याप्ति आदि दोषों से रहित है। किन्हीं-किन्हीं संस्करणों में इस लक्षण में 'असाधारण' पद छोड़ दिया गया है। जैसे, चौखम्भा से प्रकाशित आचार्य शेषराजरेग्मी की व्याख्या के साथ छपे 'तर्कसङ्ग्रह' में। इसी से लक्षण में होने वाले अतिव्याप्ति दोष के परिहारार्थ उन्हें 'असाधारण' पद जोड़कर लक्षण का परिष्कार करना पडा। उनका लेख इस प्रकार है—“एकत्व आदि व्यवहार के साधारण कारण काल आदि में अतिव्याप्ति हटाने के लिये 'असाधारण' पद भी देना चाहिये। तब 'एकत्वादिव्यवहारस्य असाधारणकारणत्वं सङ्ख्यात्वम्' अर्थात् एकत्व आदि के असाधारण कारण को 'संख्या' कहना चाहिये, ऐसा लक्षण हुआ।” वस्तुतः न्यायशास्त्र में काल, देश आदि भी 'एक, दो, तीन' इत्यादि व्यवहार के कारण माने जाते हैं। ये साधारण कारण हैं। 'संख्या' इन व्यवहारों का असाधारण अर्थात् विशिष्ट कारण है। इससे यही इसका शुद्ध लक्षण है।

(iii) पृथिवी, जल, तेजस् तथा वायु के परमाणु नित्य द्रव्य है। इनके अतिरिक्त आकाश, काल, दिक्, आत्मा तथा मनस् भी नित्य है। इन नित्य द्रव्यो मे रहने वाली 'एक' संख्या नित्य है, क्योंकि इसके आश्रय परमाणु आदि नित्य हैं। अनित्य पृथिवी, जल आदि तथा घट-वृक्षादि मे रहने वाली 'एक' संख्या अनित्य हैं क्योंकि इसके आश्रय अनित्य हैं। दो, तीन आदि संख्याये तो सर्वत्र ही अनित्य है क्योंकि ये मनुष्य की अपेक्षा-बुद्धि से उत्पन्न होती है। 'यह एक घट है, यह एक घट है', इस प्रकार ये दो घट हैं। इस प्रकार की बुद्धि अपेक्षा-बुद्धि कही जाती है। इसी से सारी दो, तीन इत्यादि संख्याये उत्पन्न होती है। अतएव ये नित्यानित्य, उभयविध आश्रयो मे अनित्य ही होती हैं।

**मानव्यवहारासाधारणं कारणं परिमाणम्, नवद्रव्यवृत्ति । तच्चतु-
विधम्—अणु, महत्, दीर्घं त्रस्वं चेति ।**

अर्थ—मान (नाप-तौल, माप) के व्यवहार के असाधारण कारण को कहते हैं। वह नव द्रव्यो मे रहता है। अणु (छोटा), महत् (बडा), दीर्घ (लम्बा), त्रस्व (नाटा)—ये परिमाण के चार भेद हैं।

विशेष—(1) छोटा, बडा इत्यादि व्यवहार का असाधारण कारण दण्ड आदि भी है, उसमे अतिव्याप्ति को हटाने के लिये लक्षण मे 'मान' पद दिया गया है। इसी प्रकार इस व्यवहार के साधारण कारण काल इत्यादि मे होने वाली अतिव्याप्ति को हटाने के लिये 'असाधारण' पद दिया गया है।

(ii) परिमाण चार प्रकार का होकर, फिर 'परम' तथा 'मध्यम' के भेद से दो प्रकार का होता है। जैसे, परमाणु और मन मे परम अणुत्व तथा परम त्रस्वत्व रहते हैं, द्रव्यणुक मे मध्यम अणुत्व तथा मध्यम त्रस्वत्व रहते हैं, तथा आकाश, आदि मे परम महत्व एव परम दीर्घत्व रहते हैं।

पृथग्व्यवहारासाधारणकारण पृथक्त्वम् । सर्वद्रव्यवृत्ति ।

अर्थ—अमुक वस्तु अमुक से पृथक् है, ऐसा जो व्यवहार है, उसके असाधारण कारण को 'पृथक्त्व' कहते हैं। वह सभी द्रव्यो मे रहता है।

विशेष—पृथग्व्यवहार का असाधारण कारण दण्डादि भी है, उसमे अतिव्याप्ति दूर करने के लिये लक्षण मे 'पृथक्' पद दिया गया है। इसका साधारण

कारण कालादि भी है, उसमे अतिव्याप्ति दूर करने के लिये 'असाधारण' पद दिया गया है। 'पृथग्व्यवहारत्व' जाति मे अतिव्याप्ति दूर करने के लिये 'कारण' पद दिया गया है।

संयुक्तव्यवहारासाधारणो हेतुः संयोगः । सर्वद्रव्यवृत्तिः ।

अर्थ—यह वस्तु इससे संयुक्त है, इस प्रकार के व्यवहार के असाधारण कारण को संयोग कहते हैं। यह सभी द्रव्यो मे रहता है।

विशेष—पूर्ववत् दण्डादि असाधारण कारण मे अतिव्याप्ति दूर करने के लिये 'संयुक्तव्यवहार' पद, तथा कालादि साधारण कारण मे अतिव्याप्ति दूर करने के लिये 'असाधारण' पद दिया गया है। 'संयुक्तव्यवहारत्व' जाति मे अतिव्याप्ति दूर करने के लिये 'हेतुः' पद दिया गया है।

संयोगनाशको गुणो विभागः । सर्वद्रव्यवृत्तिः ।

अर्थ—संयोग के नाशक गुण को 'विभाग' कहते हैं। यह सभी द्रव्यो मे रहता है।

विशेष—संयोग का नाशक काल भी है, अतः उसमे अतिव्याप्ति हटाने के लिये 'गुण' पद दिया गया है। संयोग के नाश में ईश्वरेच्छा भी कारण है, अतः उसमे अतिव्याप्ति हटाने के लिये लक्षण मे 'असाधारण' पद देना चाहिये। कार्य-मात्र के प्रति ईश्वरेच्छा आदि साधारण कारण हैं।

परापरव्यवहारासाधारणकारणे परत्वापरत्वे । पृथिव्यादिचतुष्टय-मनोवृत्तिनी । ते द्विविधे—दिक्कृते कालकृते च । दूरस्थे दिक्-कृतं परत्वम्, समीपस्थे दिक्-कृतमपरत्वम् । ज्येष्ठे कालकृतं परत्वम्, कनिष्ठे कालकृतमपरत्वम् ।

अर्थ—पर-व्यवहार के असाधारण कारण को 'परत्व' तथा अपरव्यवहार के असाधारण कारण को 'अपरत्व' कहते हैं। ये पृथिवी, जल, तेजस् और वायु, इन चार तथा मन मे रहते हैं। ये दोनो दो प्रकार के हैं—दिक्-कृत अर्थात् दिशा (या देश) से उत्पन्न तथा काल-कृत अर्थात् काल से उत्पन्न। दूर-स्थित पदार्थ मे दिक्-कृत 'परत्व' और समीपस्थ पदार्थ मे दिक्-कृत 'अपरत्व' रहता है। इसी तरह ज्येष्ठ मे काल-कृत 'परत्व' तथा कनिष्ठ मे काल-कृत 'अपरत्व' रहता है।

विशेष—(i) प्रयाग से पटना दूर है किन्तु काशी उसकी अपेक्षा प्रयाग के समीप है—यह दिक्-कृत अर्थात् देश-कृत परत्व और अपरत्व का उदाहरण है। यह दूरी तथा समीपता का व्यवहार बीच के देश या स्थान के क्रमशः अधिक तथा कम होने के कारण होता है। इसी प्रकार, राम और श्याम में राम 'पर' या ज्येष्ठ (बड़ा) तथा श्याम 'अपर' या कनिष्ठ (छोटा) है, इस परत्व तथा अपरत्व के व्यवहार का कारण काल-कृत है। क्योंकि यह व्यवहार तभी होगा जब श्याम के जन्म-काल से आज तक का समय श्याम के समय की अपेक्षा अधिक होगा। यह 'परत्वापरत्व' अर्थात् ज्येष्ठ-कनिष्ठ व्यवहार काल-कृत है।

(ii) दण्ड घट का असाधारण कारण है, अतः उसमें अतिव्याप्ति दूर करने के लिये लक्षण में 'परव्यवहार' पद दिया गया है। दण्ड 'परव्यवहार' का असाधारण कारण नहीं है। आकाश काल आदि समस्त कार्यों के साधारण कारण होते हैं। अतः उनमें अतिव्याप्ति दूर करने के लिये लक्षण में 'असाधारण' पद दिया गया। 'परव्यवहारत्व' तथा 'अपरव्यवहारत्व' जातियों में अतिव्याप्ति दूर करने के लिये लक्षण में 'कारण' पद दिया गया।

आद्यपतनासमवायिकारणं गुरुत्वम् । पृथिवीजलवृत्ति ।

अर्थ—सर्व-प्रथम अर्थात् पहले पतन के असमवायिकारण गुण को 'गुरुत्व' कहते हैं। यह पृथिवी तथा जल में रहता है।

विशेष—(1) 'गुरु' का अर्थ है भारी। 'गुरुत्व' का अर्थ हुआ बोझ या भार। पृथिवी तथा जल में ही गुरुत्व अर्थात् भार होता है। उनके अतिरिक्त तेजस्, वायु, आकाश, काल आदि में गुरुत्व नहीं होता।

(ii) किसी भी वस्तु का पृथिवी पर पतन गुरुत्व के ही कारण होता है। यह गुरुत्व इस पतन में असमवायिकारण^१ है। गुरुत्व के कारण एक बार पतन आरम्भ हो जाने पर उसके बाद (वस्तु के पृथ्वी या उसके विकारभूत किसी अन्य वस्तु पर अन्ततः गिर जाने तक) का सारा द्वितीयादि पतन 'वेग' नामक असमवायिकारण से होता है। अतएव उसमें लक्षण की अतिव्याप्ति

१. समवायि, असमवायि तथा निमित्त—ये तीन तरह के कारण होते हैं। इनके लक्षण तथा उदाहरण प्रसङ्गतः आगे दिये जायेंगे।

दूर करने के लिये 'आद्य' पद दिया गया। आदिम अर्थात् सर्व-प्रथम पतन का आरम्भ वेग से नहीं अपितु वस्तु में रहने वाले इसी 'गुरुत्व' गुण के कारण होता है। फल इत्यादि के गिरने में वह स्वयं समवायिकारण है, द्रव्य होने से उसी में उसका 'गुरुत्व' गुण रहता है। दण्डादि से फल इत्यादि गिराने में वह दण्ड निमित्त कारण बनता है। इन सब में लक्षण की अतिव्याप्ति दूर करने के लिये 'असमवायि' पद दिया गया।

आद्यस्यन्दनासमवायिकारणं द्रवत्वम् । पृथिव्यप्तेजोवृत्ति । तद् द्विविधं, सांसिद्धिकं नैमित्तिकं च । सांसिद्धिकं जले । नैमित्तिकं पृथिवी-तेजसोः । पृथिव्यां घृतादावग्निसंयोगजं द्रवत्वम्, तेजसि सुवर्णादौ ।

अर्थ—सर्व-प्रथम स्यन्दन (प्रवाह) के असमवायिकारण को द्रवत्व कहते हैं। यह पृथिवी, जल तथा तेजस् द्रव्यो में रहता है। यह दो प्रकार का होता है—सांसिद्धिक अर्थात् स्वतःसिद्ध (स्वाभाविक) तथा नैमित्तिक अर्थात् कारण-जन्य। सांसिद्धिक द्रवत्व जल में, तथा नैमित्तिक (कृत्रिम) पृथिवी तथा तेजस् द्रव्यो में रहता है। पृथिवी जैसे घृत इत्यादि में, तथा तेजस् जैसे सुवर्ण इत्यादि में अग्नि के संयोग से द्रवत्व उत्पन्न होता है।

विशेष—(1) घृत, जतु (लाख) इत्यादि पृथ्वी के कार्य होने से उसके द्वारा ग्रहीत है। इसी प्रकार सुवर्ण, चाँदी इत्यादि खनिज धातुये तेजस् द्रव्य के कार्य होने से उसके द्वारा ग्रहीत है।

(11) द्रवत्व के लक्षण का पदकृत्य गुरुत्व के लक्षण के पदकृत्य-जैसा ही है।

१५१ चूर्णादिपिण्डीभावहेतुर्गुणः स्नेहः । जलमात्रवृत्तिः ।

अर्थ—चूर्ण है आदि जिसका, उस मृत्तिका इत्यादि के पिण्डत्व (अर्थात् पिण्ड होने या बनने) के निमित्तकारण-भूत गुण को स्नेह कहते हैं। यह केवल जल में रहता है।

विशेष—लोह इत्यादि के पिण्डभाव में हेतुभूत अग्निसंयोग में होने वाली अतिव्याप्ति के परिहार के लिये लक्षण में 'चूर्ण' पद दिया गया है। काल

१. चूर्णं पिण्ड, तदेवादिर्यस्य (मृत्तिकादेः,) स चूर्णादिः ।

इत्यादि मे अतिव्याप्ति के परिहार के लिये 'गुण' पद दिया गया है। रूपादि मे अतिव्याप्ति के परिहार के लिये 'पिण्डीभाव' पद दिया गया है।

श्रोत्रग्राह्यो गुणः शब्दः । आकाशमात्रवृत्तिः । स द्विविधः, ध्वन्यात्मको वर्णात्मकश्च । तत्र ध्वन्यात्मको भेर्यादौ । वर्णात्मकः सस्कृतभाषादिरूपः ।

अर्थ—श्रोत्र अर्थात् कर्णेन्द्रिय से ग्राह्य गुण को 'शब्द' कहते है। वह आकाश का विशेष गुण होने से केवल उसी मे रहता है। ध्वनि एव वर्ण रूप से वह दो प्रकार का होता है। ध्वनि-रूप शब्द भेरी आदि वाद्यों से उत्पन्न होता है, एव वर्ण-रूप शब्द (वाक्त्तन्त्री से उत्पन्न) सस्कृतभाषा आदि के प्रकार का होता है।

विशेष—(i) शब्द की हा भाँति शब्दत्व जाति भी श्रोत्रेन्द्रिय से ही गृहीत होती है, अतः उसमे लक्षण की अतिव्याप्ति को दूर करने के लिए 'गुण' पद दिया गया है। 'शब्दत्व' जाति है, गुण नहीं। 'श्रोत्र' के ग्रहण से श्रोत्रेतर इन्द्रियो से ग्राह्य रूप, रस, गन्धादि मे अतिव्याप्ति दूर कर दी गई। वस्तुतः तो श्रोत्रदेश मे उत्पन्न शब्द ही श्रोत्रग्राह्य है, उससे भिन्न अन्यत्र उत्पन्न शब्द नहीं। अतः उसमे 'श्रोत्रग्राह्यत्व' रूप लक्षणाश की अव्याप्ति को दूर करने के लिये 'श्रोत्रग्राह्यजातिमत्त्व शब्दत्वम्' ऐसा परिष्कृत लक्षण किया जाना चाहिये। श्रोत्र से गृहीत होने वाली जो शब्दत्व रूप जाति, वह जिसमे रहती है, उसे 'शब्द' कहते है। ऐसा लक्षण करने से श्रोत्रदेशीय शब्द एव तदितरदेशीय शब्द, सभी का ग्रहण हो जायगा, अव्याप्ति नहीं रहेगी।

श्रोत्र-देश से भिन्न देश मे उत्पन्न शब्द के सम्बन्ध मे यह महत्त्वपूर्ण प्रश्न उठता है कि यदि यह श्रोत्रग्राह्य नहीं है, तब क्या यह अश्रुत ही रहता है? यदि हाँ, तो फिर सुनाई क्या पडता है? इस प्रश्न का उत्तर यह है कि भेरी आदि के देश मे उत्पन्न शब्द पवन द्वारा वीचीतरङ्गन्याय से अथवा कदम्बमुकुलन्याय से श्रोत्र-देशस्थ कर्ण-रन्ध्र तक पहुँचाया जाता है। वस्तुतः कर्णरन्ध्र तक पहुँचने वाला शब्द मूल या प्रथम शब्द न होकर उससे उत्पन्न दूसरा, उससे तीसरा, उससे चौथा, और इसी क्रम मे अन्ततः कर्ण-देश मे उत्पन्न अन्त्य शब्द होता है। वही कर्णेन्द्रिय द्वारा समवाय सम्बन्ध से गृहीत होता है। शब्द और आकाश का समवाय सम्बन्ध होता है और कर्णेन्द्रिय तो वस्तुतः कर्ण-

शष्कुलि से अवच्छिन्न आकाश ही है। भेरी-दण्ड और मुदङ्गादि के शब्द, अथवा वनोद्देश आदि में होने वाले सिंह-गर्जन आदि के कर्णदेश तक पहुँचकर सुने जाने में प्रयुक्त प्रक्रिया के बोध के लिये ही नैयायिक वीचीतरङ्ग-न्याय अथवा कदम्बमुकुलन्याय का निर्देश करते हैं। जलाशय के मध्य में फेंके गये पत्थर से उत्पन्न प्रथम वीची तट तक नहीं जाती अपितु वह दूसरी (अपने कम विस्तार वाली) तरङ्ग को जन्म देती है। वह तरङ्ग तीसरी को, तीसरी चौथी को एवं इसी क्रम में सबसे अन्त में उत्पन्न लघुतम तरङ्ग उत्पन्न होकर तट तक पहुँचती है। यही प्रणाली शब्द-तरङ्गों के भी कर्ण-देश तक पहुँचने की है।

कदम्बमुकुल-न्याय यह है कि जैसे प्रथमतः बीजकोश के सभी ओर छोटी-छोटी अनेक पंखडियाँ वृत्ताकार में विकसित होती हैं, फिर उन पंखडियों से अग्रिम पक्ति की पंखडियाँ विकसित होती हैं, और इसी क्रम से अग्रिम पक्तियों में पंखडियों का विकास होता रहता है, इसी प्रकार प्रथम शब्द से सभी ओर अनेक शब्दों की पक्ति उत्पन्न होती है। फिर इस पक्ति के शब्दों से उत्तरोत्तर शब्दों की पक्तियाँ उत्पन्न होती जाती हैं, और अन्ततः श्रोल के देश में उत्पन्न शब्द उसके द्वारा सुना जाता है।

(11) यह शब्द तीन प्रकार का होता है—(१) सयोगज (२) विभागज (३) शब्दज। भेरी और दण्ड के सयोग से उत्पन्न झङ्कार, अथवा करतलो के सयोग से उत्पन्न तडतडा शब्द सयोगज होने से प्रथम का उदाहरण है। बाँस के दो दलो अथवा भागों के फाड़े जाने से उत्पन्न पटपट शब्द विभागज होने से द्वितीय का उदाहरण है। पूर्व वर्णित वीचीतरङ्गन्याय अथवा कदम्बमुकुल-न्याय से कर्णरन्ध्र तक प्राप्त होकर सुना जाने वाला शब्द शब्दज होने से तृतीय का उदाहरण है। इसमें पूर्व-पूर्व शब्द उत्तरोत्तर शब्द को उत्पन्न करता है, उसकी उत्पत्ति में कारण बनता है।

१५ सर्वव्यवहारहेतुर्गुणो बुद्धिर्ज्ञानम्^१ । सा द्विविधा, स्मृतिरनुभवश्च ।

अर्थ—समस्त व्यवहारों के कारणभूत गुण को 'बुद्धि' अर्थात् ज्ञान कहते हैं। वह दो प्रकार की होती है—स्मृति तथा अनुभव।

विशेष—(i) यहाँ 'हेतु' से 'असाधारण हेतु या कारण' तात्पर्य ग्रहण करना चाहिये ताकि समस्त कार्यों में साधारणतः कारण होने वाले काल,

१. 'सर्वव्यवहारहेतुर्ज्ञान बुद्धिः' इति पाठान्तरम् ।

ईश्वरेच्छा, आकाशादि मे लक्षण की अतिव्याप्ति न हो। अथवा यदि इसका अर्थ 'कारण' मात्र लिया जाय तो फिर अतिव्याप्ति के परिहार के लिये लक्षण मे 'असाधारण' पद दिया जाना चाहिये। 'व्यवहारहेतु' कहने से दण्ड आदि मे अतिव्याप्ति होती, अतएव 'सर्वव्यवहारहेतु' ऐसा कथन किया गया। इससे आहार-विहारादि समस्त व्यवहारो का कारणभूत बुद्धि ही गृहीत होती है, अन्य कुछ नहीं।

(11) बुद्धि को ज्ञान या उपलब्धि भी कहते है, जैसा कि न्यायसूत्र ११. १७—'बुद्धिरुपलब्धिज्ञानमित्यनर्थान्तरम्' से स्पष्ट है। 'अन्योऽर्थोऽर्थान्तरम्, अविद्यमानमर्थान्तरं यस्य तदनर्थान्तरं' (पदम्) पर्याय इत्यर्थः।' इस प्रकार बुद्धि, उपलब्धि एव ज्ञान, तीनों पर्याय है। ताकिंकरक्षाकार ने 'बुद्धिरर्थप्रकाशनम्' ऐसा कहा है। पदार्थ या वस्तु का प्रकाशन ही बुद्धि या ज्ञान है। इसके बिना शब्द का व्यवहार या प्रयोग असम्भव है। इसी से शब्दप्रयोगरूप व्यवहार के हेतु अर्थात् विशिष्ट कारण को बुद्धि कहा गया है, एवं उसके पर्याय रूप से 'ज्ञान' का ग्रहण किया गया है।

gmp.

संस्कारमात्रजन्यं ज्ञानं स्मृतिः।

अर्थ—संस्कार-मात्र से उत्पन्न ज्ञान को 'स्मृति' कहते है।

विशेष—(1) संस्कार-जन्य तो संस्कार का ध्वंस अर्थात् विनाश भी है, अतः उसमे लक्षण की अतिव्याप्ति को दूर करने के लिये 'ज्ञान' पद दिया गया है। ज्ञान तो 'अनुभव' भी है, अतः उसमे अतिव्याप्ति हटाने के लिये 'संस्कार-जन्य' पद दिया गया। अनुभव और स्मृति, दोनों ही ज्ञान है, किन्तु अनुभव संस्कार का जनक है (अनुभव से ही मन मे संस्कार उत्पन्न होता है), उससे जन्य नहीं। जबकि इसके विपरीत 'स्मृति' संस्कार-जन्य होती है—'अनभव-जन्यः संस्कारस्तज्जन्या स्मृतिः' यह मनोवैज्ञानिक तथ्य है।

ऐसा होने पर भी 'प्रत्यभिज्ञा' मे लक्षण की अतिव्याप्ति होती, अतः उसे रोकने के लिये 'मात्र' पद और जोड़ा गया। स्मृति और अनुभव से युक्त ज्ञान को 'प्रत्यभिज्ञा' कहते हैं। जैसे, 'सोऽय देवदत्तः' वाक्य से प्रकाशित प्रत्यभिज्ञा-रूप ज्ञान 'सः' अश मे स्मृति है, और 'अयम्' अश मे अनुभव है। इस प्रकार यह ज्ञान संस्कारमात्र-जन्य न होकर चक्षुरिन्द्रियार्थसन्निकर्ष-जन्य भी है—स्मृत्यश मे संस्कार-जन्य एव अनुभवाश मे चक्षुरिन्द्रियार्थ-जन्य।

(11) यहाँ एक शङ्का होती है और यह कि कार्य-माल के प्रति साधारण कारण होने से कालादि ज्ञान के प्रति भी कारण होगा ही, क्योंकि वह भी तो कार्य ही है। ऐसी स्थिति में कोई भी ज्ञान संस्कारमाल-जन्य नहीं हो सकता, और स्मृति भी ज्ञान का एक प्रकार या भेद होने से संस्कारमाल-जन्य नहीं हो सकती। फिर तो लक्षण असम्भवदोष से दूषित होगा। इसे दूर करने के लिये 'संस्कारमाल-जन्य' पद में 'माल' का अर्थ 'इन्द्रियार्थसन्निकर्षा-जन्य' अर्थात् 'संस्कार-जन्य तो हो परन्तु इन्द्रियार्थसन्निकर्ष-जन्य न हो'—ऐसा किया जाना चाहिये। दूसरे शब्दों में इसे इस प्रकार स्पष्ट किया जा सकता है कि लक्षणकार के द्वारा लक्षण में 'माल' पद का प्रयोग इन्द्रियार्थसन्निकर्ष-जन्यत्व के निषेध या परिहार के लिये है, न कि सर्वकार्यों के साधारण कारण कालादि के निषेध के लिये।

तद्विन्नं ज्ञानमनुभवः । स द्विविधः—यथार्थोऽयथार्थश्च ।

अर्थ—स्मृति से भिन्न ज्ञान को अनुभव कहते हैं। यह दो प्रकार का होता है—यथार्थ तथा अयथार्थ ।

विशेष—पिछले 'विशेष' से यह बात सुस्पष्ट हो चुकी है कि अनुभव-जन्य संस्कार से स्मृति उत्पन्न होती है, अर्थात् स्मृति संस्कार का कार्य है और वह संस्कार स्वयं अनुभव का। संस्कार स्मृति का तो जनक है परन्तु अनुभव का जनक नहीं अपितु जन्य है। इस प्रकार 'अनुभव' ज्ञान का 'स्मृति' ज्ञान से भिन्न होना सुस्पष्ट है।

89. तद्वति तत्प्रकारकोऽनुभवो यथार्थः । यथा रजते 'इदं रजतम्' इति ज्ञानम् । सैव प्रमोच्यते ।

अर्थ—'तत्' पद से ग्राह्य है किसी पदार्थ-विशेष में रहने वाला स्वरूपा-धायक धर्म। तद्वान् अर्थात् उससे युक्त वह पदार्थ ही हुआ। उसमें उस धर्म या प्रकार (अर्थात् विशेषण) वाला अनुभवात्मक ज्ञान 'यथार्थ' हुआ। जैसे, रजत (चाँदी) में 'यह रजत है' ऐसा ज्ञान। इसे ही प्रमा कहा जाता है।

विशेष—रजत के विषय में 'इदं रजतम्' ज्ञान यथार्थानुभव है। इस रजत में रहने वाला धर्म रजतत्व है। तद्वान् अर्थात् उससे युक्त पदार्थ रजत ही हुआ।

उस रजत मे 'तत्प्रकारक'^१ अर्थात् रजतत्व प्रकार (विशेषण) वाला ज्ञान 'इदं रजतम्' हुआ । इस प्रकार रजत पदार्थ के सम्बन्ध मे 'यह रजत है' ऐसा ज्ञान यथार्थ ज्ञान या अनुभव है ।

तदभाववति तत्प्रकारकोऽनुभवोऽयथार्थः । यथा शुक्तौ 'इदं रजतम्' इति ज्ञानम् । सैवाप्रमेत्युच्यते । *

अर्थ—जिसमे जो नहीं है, उसमे उसका अनुभव अयथार्थ अनुभव है । जैसे, सीपी मे 'यह रजत है' यह ज्ञान । यही अप्रमा है ।

विशेष—सीपी मे रजत की सी चमक है, इससे वह रजत सी प्रतीत होती है पर वह रजत नहीं, वह तो सीपी है । उस सीपी मे रजतत्व धर्म का अभाव है । उस रजतत्वाभाव वाली सीपी मे रजतत्व-प्रकारक 'यह रजत है' ऐसा ज्ञान अयथार्थ अनुभव है । यही अप्रमा है ।

यथार्थानुभवश्चतुर्विधः, प्रत्यक्षानुमित्युपमितिशब्दभेदात् ।

अर्थ—प्रत्यक्ष, अनुमिति, उपमिति तथा शब्द के भेद से यथार्थानुभव अर्थात् प्रमा चार प्रकार की होती है ।

विशेष—केवल प्रत्यक्ष ही यथार्थानुभव या प्रमा है, यह चार्वाको की मान्यता है । अनुमिति भी प्रमा है, यह वैशेषिको एव बौद्धो की मान्यता है । सांख्य दार्शनिक तथा नैयायिक शब्द को भी प्रमा मानते हैं । कुछ को छोड़कर अधिकांशतः नैयायिक उपमिति को भी प्रमा मानते हैं । अन्नम्भट्ट नैयायिक है । अतः उनके प्रस्तुत ग्रन्थ 'तर्कसङ्ग्रह' मे न्यायानुसार ये ही चार प्रमाये बताई गईं ।

इन चार के अतिरिक्त अर्थापत्ति को भी प्रमा मानने वाले प्राभाकर मीमांसक हैं । कुमारिलभट्ट के अनुयायी भाट्ट मीमांसक तथा वेदान्ती अनुपलब्धि को भी प्रमा मानते हैं । पौराणिकों के मत से सम्भव और ऐतिह्य भी यथार्थ अनुभव है । इन प्रमाओं के कारण (असाधारण कारण) रूप से ये उपर्युक्त दार्शनिक क्रमशः प्रत्यक्ष (१), प्रत्यक्ष तथा अनुमान (२), प्रत्यक्ष, अनुमान तथा शब्द (३), प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्द (४), प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दार्थापत्ति (५), प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दार्थापत्त्यनुपलब्धि (६), तथा प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दा-

१ तत् रजतत्व प्रकारो विशेषणं यस्मिन् स. तत्प्रकारक. (अनुभवः) । अर्थात् रजतत्वधर्मवति रजते रजतत्वप्रकारकोऽनुभवो यथार्थानुभव इत्युच्यते ।

धर्पात्त्यनुपलब्धिसम्भवैतिह्य (८) प्रमाण मानते है । नैयायिको का प्रमाणचतु-
ष्टय, जो स्वाभीष्ट मन है, आगे दिया जा रहा है । ४९

तत्करणमपि चतुर्विधं प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दभेदात् । १७

अर्थ—इन (चार प्रकार के) यथार्थानुभवो या प्रमाणो के कारण भी चार प्रकार के है—प्रत्यक्ष प्रमा का करण प्रत्यक्ष, अनुमिति प्रमा का करण अनुमान, उपमिति प्रमा का करण उपमान, तथा शाब्द प्रमा का करण शब्द ।

विशेष—ये चार प्रमा-करण अर्थात् प्रमाण प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और शब्द है । इनका विवेचन आगे किया जा रहा है । इनके अतिरिक्त जो चार और प्रमाण इसके पूर्व कहे गये है, उनका सामान्य परिचय इस प्रकार है :—
'देवदत्त मोटा-तगड़ा है परन्तु वह दिन में भोजन नहीं करता' । 'तब वह रात को अवश्य खाता होगा' इस प्रकार के ज्ञान में जो करण है, वही अर्थापत्ति है^१ । नैयायिक इसे स्वतन्त्र प्रमाण न मानकर व्यतिरेकानुमान के अन्तर्गत मानते हैं । भाट्टमीमांसक और वेदान्ती अभाव के ज्ञान या ग्रहण के लिये अनुपलब्धि प्रमाण मानते है । परन्तु नैयायिक इसे स्वतन्त्र प्रमाण न मानकर प्रत्यक्ष से ही अभाव का ज्ञान मानते है ।^२ पौराणिको को मान्य सम्भव इस प्रकार है :—

'सम्भवस्तु यथाखार्या द्रोणाढकप्रस्थाद्यवगमः'—खारी नामक बड़े मान में द्रोण^३ अढैया, सेर इत्यादि छोटे बाट सम्भव हैं—यह ज्ञान 'सम्भव'-जन्य है ।

नैयायिको का कथन है कि 'सम्भव' भी अनुमान ही है, पृथक् या स्वतन्त्र प्रमाण नहीं । इसी प्रकार 'इस वट वृक्ष में यक्ष हैं' ऐसी जनश्रुति या परम्परा को भी पौराणिक प्रमाण मानते है और इसे 'ऐतिह्य' कहते है । इसके सम्बन्ध में नैयायिको की मान्यता यह है कि यदि ऐसी जनश्रुति या परम्परा का उद्भावक कोई आप्त पुरुष अर्थात् यथार्थ वक्ता है, तब तो यह शब्द प्रमाण है । अन्यथा यह प्रमाण है ही नहीं । अब जो प्रमा के करण रूप से चार प्रमाण कहे गये, उस 'करण' का लक्षण देते है :—

१. 'अनुपपद्यमानार्थदर्शनात् तदुपपादकीभूतार्थान्तरकल्पनम् अर्थापत्तिः' ।—
तर्कभाषा, पृ० १३८

२. 'एव पञ्चविधसम्बन्धान्यतमसम्बन्धसम्बद्धेनेन्द्रियेण विशेषणविशेष्य-
भावसम्बन्धेनाभावो गृह्यते' ।—तर्कभाषा, प्रमाणप्रकरण

३. सोलह सेर की तील

असाधारणकारण करणम् । व्यापारवदसाधारणकारणम्

अर्थ—असाधारण कारण को 'करण' कहते हैं ।

विशेष—कार्य-माल के प्रति साधारण कारण आठ माने गये हैं । ईश्वर, ईश्वर-ज्ञान, ईश्वरेच्छा, ईश्वर-कृति, प्रागभाव (पदार्थ की-उत्पत्ति के पूर्व होने वाला उसका अभाव), काल, दिक् तथा अदृष्ट (धर्मधर्म) । इन लक्षण की अतिव्याप्ति को दूर करने के लिये 'असाधारण' पद दिया गया । घट रूप कार्य के प्रति चक्र (चाक) कारण बनता है अपने 'भ्रमण' (चक्कर) व्यापार के द्वारा । अतः चाक की ही भाँति उसका भ्रमण व्यापार भी कारण हो जायगा । इसलिये उसमें लक्षण की अतिव्याप्ति को दूर करने के लिये 'व्यापारवद्' ऐसा विशेषण-पद लक्षण में दिया जाना चाहिये ।^१ व्यापार अनिवार्य होने पर कारण नहीं, व्यापार ही है । उसका लक्षण है—'तज्जन्यस्तज्जन्यजनको व्यापारः' । 'तत्' से कारण गृहीत है । तब लक्षण का अर्थ होगा कि जो कारण से जन्य हो, एवं उसके दूसरे जन्य का जनक हो, वह 'व्यापार' कहा जाता है । जैसे, चाक का भ्रमण (घूमना) चाक का जन्य अर्थात् कार्य होता हुआ, चाक-जन्य घट का जनक है । क्योंकि उसके घूमे बिना घट बन ही नहीं सकता । अतः यह घूमना चाक का 'व्यापार' हुआ । इस व्यापार से युक्त होकर ही चाक घट का (असाधारण) कारण है, नान्यथा । इसी से 'व्यापारवदसाधारण कारण करणम्' यही कारण का परिष्कृत अथच पूर्ण लक्षण है ।

अब 'कारण' क्या है, इसका लक्षण देते हैं—

४८-

कार्यनियतपूर्ववृत्ति कारणम् ।

होने के पक्ष में २६-११ आ १० को उक्त कारण कहते हैं ।

अर्थ—कार्य (उत्पन्न होने वाले पदार्थ) से निश्चित रूप से पूर्ववर्ती पदार्थ को 'कारण' कहते हैं ।

विशेष—(१) 'कार्यात् नियता अवश्यम्भाविनी वृत्तिर्वर्तमानता यस्य तत्' (बहु० समास) । अर्थात् कार्य से पूर्व क्षण में जिसको वर्तमानता नियत या अवश्यम्भावी रूप से हो, वही उस कार्य का 'कारण' होगा । जैसे, घट रूप कार्य

१. कुछ सस्करणों में 'व्यापारवदसाधारण कारण करणम्' यही पाठ दिया गया है । ऐसा होने पर न यह अतिव्याप्ति होगी और न ही परिष्कार अपेक्षित होगा ।

होने के पूर्व क्षण में मृत्पिण्ड, दण्ड चक्र, कुलाल आदि का वर्तमान रहना आवश्यक है क्योंकि इनमें से एक के भी अभाव में घट बन नहीं सकता। अतः घट से नियतपूर्ववर्ती होने से ये सभी उसके कारण हुये। इनमें मृत्पिण्ड समवायिकारण है, दण्ड, चक्र तथा कुम्भार निमित्त कारण हैं। पहले दो कपाल बना कर, फिर दोनों को मिलाकर या जोड़ कर एक सम्पूर्ण घट बनाया जाता है। एव कपाल-संयोग भी घट का कारण हुआ। इसी कपाल-संयोग को घट का असमवायिकारण कहा जाता है।

(ii) कारण के इन तीनों प्रकारों का विशेष विवेचन इसी प्रसङ्ग में आगे किया जायगा। यहाँ इनका संक्षिप्त विवेचन केवल यह दिखाने के अभिप्राय से किया गया कि ^{कच्ची मृत्पिण्ड के अभाव में} अन्यथासिद्ध के नियतपूर्ववृत्तित्व से भिन्न कारण का नियतपूर्ववृत्तित्व स्पष्ट हो जाय। कारण होने वाले नियतपूर्ववृत्ति पदार्थों के अतिरिक्त भी कुछ नियतपूर्ववृत्ति पदार्थ होते हैं जो कारण तो नहीं होते किन्तु कारण-भूत पदार्थ के साथ नियत रूप से रहते हैं, जैसे, दण्ड में रहने वाली उसकी दण्डत्व जाति, उसका रूप अथवा कुम्हार का वृद्ध पिता इत्यादि। ये न्याय दर्शन की भाषा में 'अन्यथासिद्ध' कहे जाते हैं—'अवश्य-वस्तुप्रवर्तिनैव कार्यसम्भवे तत्सहभूतमन्यथासिद्धम्।' इनका घट रूप कार्य की उत्पत्ति में कोई योगदान या साहाय्य नहीं है। ये कार्य की उत्पत्ति में सर्वथा अनुपयोगी या व्यर्थ हैं। परन्तु ये 'अन्यथासिद्ध' कारण होने वाले पदार्थ के साथ रहते अवश्य ही हैं। दण्ड न अपनी जाति से एक क्षण भी अलग रह सकता है और न ही अपने रूप से। तब फिर लक्षण में 'अन्यथासिद्ध' पद देय है, ताकि अन्यथासिद्धों में इसकी अतिव्याप्ति न हो। अन्यथा तो दण्डरूप, दण्डत्व आदि भी घट के कारणों में सम्मिलित हो जायेंगे जो इष्ट नहीं है। इस प्रकार 'अन्यथासिद्धनियतपूर्ववृत्ति कारणम्' यह 'कारण' का शुद्ध या परिष्कृत लक्षण हुआ। 'अन्यथासिद्ध' का अर्थ है उपयोगी, आवश्यक।

४४ ' कार्य प्रागभावप्रतियोगि । ^{परन्तु अतः प्रागभाव ही}

अर्थ—कार्य उसे कहते हैं जो अपने प्रागभाव को, अर्थात् अपनी उत्पत्ति के पूर्व विद्यमान अभाव का प्रतियोगी होता है।

विशेष—(1) 'यस्याभावः स प्रतियोगी' अर्थात् जिसका अभाव होता है, वही अपने उस अभाव का प्रतियोगी कहा जाता है। प्रतियोगी का सामान्य

अर्थ 'विरोधी' होता है। चूँकि घट उत्पन्न होकर अपने पूर्व विद्यमान अभाव को समाप्त कर देता है, इसीलिये वह उसका प्रतियोगी कहा जाता है।

'प्रागभावप्रतियोगि' लक्षण करने से कालादि नित्य पदार्थों में इसकी अति-व्याप्ति नहीं होगी। अन्यथा 'अभावप्रतियोगि' इतना ही लक्षण करने से अन्योन्याभाव के भी 'अभाव' पद से ग्रहीत होने पर नित्यानित्य समस्त पदार्थों के अन्योन्याभाव-प्रतियोगी होने से अकार्य-भूत कालादि नित्य पदार्थों में उसकी अतिव्याप्ति अनिवार्य हो जायगी। घट का पट में तथा पट का घट में अभाव अन्योन्याभाव है। केवल 'प्रागभावत्व कार्यत्वम्' लक्षण करने पर, अनादि होने से प्रागभाव में 'कार्यत्व' की अस्ति ही नहीं होगी ('कार्य' अनादि कहाँ होता है? वह सादि होता है)। इस प्रकार लक्षण 'असम्भव' दोष से दूषित होने लगेगा। इसके परिहारार्थ ही लक्षण—'प्रागभावप्रतियोगि'—में 'प्रतियोगी' का ग्रहण किया गया है।

कारणं त्रिविधं समवाय्यसमवायिनिमित्तभेदात् । यत्समेतं काय-
मुत्पद्यते तत् समवायिकारणम् । यथा तन्तवः पटस्य, पटश्च स्वगत-
रूपादेः । कायेण कारणेन वा सहैकस्मिन्नर्थे समवेतं सत् कारणमस-
मवायिकारणम् । यथा तन्तुसयोगः पटस्य, तन्तुरूपं पटरूपस्य । तदु-
भयभिन्नकारणं निमित्तकारणम् । यथा तुरीवेमादिकं पटस्य ।

अर्थ—समवायिकारण, असमवायिकारण और निमित्तकारण के भेद से कारण तीन प्रकार का होता है। जिसमें समवेत होकर अर्थात् समवाय सम्बन्ध से रह कर कार्य उत्पन्न होता है, उसे समवायिकारण कहते हैं। जैसे, तन्तु अपने में समवेत होकर उत्पन्न हुये पट का समवायिकारण है। इसी प्रकार पट अपने में समवाय सम्बन्ध से उत्पन्न (स्थित) अपने रूप का कारण है।

कार्य अथवा कारण के साथ एक पदार्थ में समवाय सम्बन्ध से रहता हुआ कारण असमवायिकारण है। जैसे तन्तुसयोग पट का, और तन्तुरूप पटरूप का असमवायिकारण है। जो न समवायिकारण हो और न ही असमवायिकारण हो, तथापि कार्य का कारण अवश्य हो, वह निमित्तकारण है। जैसे, तुरी (सूत लपेटने की नली) तथा वेमा (लम्बे ताने गये सूतों में बड़े सूत डालने वाला बयतदण्ड) इत्यादि पट के निमित्तकारण हैं।

विशेष—(1) कार्य 'पट' के साथ एक ही पदार्थ 'तन्तु' में समवायसम्बन्ध से स्थित कारण 'तन्तु-संयोग' पट का असमवायिकारण है। यह तो सुस्पष्ट ही है कि जैसे तन्तुओं के बिना पट की उत्पत्ति नहीं होगी, उसी प्रकार तन्तुओं के पारस्परिक संयोग के भी बिना पट की उत्पत्ति नहीं हो सकती। अतः दोनों ही पट के कारण हैं। अब चूँकि तन्तु-संयोग पट के साथ तन्तुओं में समवाय सम्बन्ध से रहता है, इसलिये यह पट का असमवायिकारण है। इसी प्रकार चूँकि तन्तुरूप अपने कार्य पट-रूप के समवायिकारण पट के साथ एक पदार्थ 'तन्तुओं' में समवाय सम्बन्ध से रहता है, इसलिये तन्तुरूप पटरूप का असमवायिकारण है। तन्तुरूप पटरूप का कारण है, यह बात तो इसी से सुस्पष्ट है कि जैसा रग-रूप तन्तुओं का होता है, उनसे बने पट का भी वैसा ही रगरूप होता है। पट में जो रूप आता है, वह उसके कारण 'तन्तुओं' से ही आता है, जैसे 'कारणगुणाः कार्यगुणानारभन्ते' इस वैशेषिकसूत्र से स्पष्ट है। इस विवेचन से यह तथ्य भी सामने आ गया कि समवायिकारण द्रव्य ही होता है, असमवायिकारण गुण या कर्म (क्रिया) ही होता है।

निमित्तकारण दो प्रकार का होता है, चेतन निमित्त कारण एवं अचेतन निमित्त कारण। द्वितीय का उदाहरण तुरी-वेमा मूल में दिया जा चुका है। 'आदि' से चेतन निमित्तकारण का ही ग्रहण अभिप्रेत है। इसका उदाहरण तन्तुवाय (छुलाहा) है। इसी प्रकार 'घट' रूप कार्य का अचेतन निमित्त कारण चाक, उसे चलाने का साधन डण्डा (दण्ड) इत्यादि हैं और चेतन निमित्तकारण कुम्भकार है। घट का समवायिकारण दो कपाल (ऊपरी तथा निचला अर्धभाग, उपल्ली-तल्ली) एवं असमवायिकारण कपाल-संयोग है। कभी-कभी इन कपालों के उपादान मृत्तिका की प्रधानता की दृष्टि से उसे ही घट का समवायिकारण कह दिया जाता है। समवायिकारण को सांख्य वेदान्त आदि में उपादान ही कहा जाता है।

(11) 'यत्समवेतम्' पद का विग्रह है—'यस्मिन् समवेतम्'। समवायिकारण के लक्षण में 'समवेतम्' पद न देने से चक्र आदि में अतिव्याप्ति होती, इससे केवल 'यस्मिन्' न कहकर 'यत्समवेतम्' कहा। जैसे 'चक्र' में घट समवाय सम्बन्ध से नहीं अपितु संयोग सम्बन्ध से वर्तमान है। घट समवाय सम्बन्ध से केवल अपने अवयवभूत दोनों कपालों में रहता है, अतः कपालद्वय ही घट के समवाय कारण हुये। इसी प्रकार पट के समवाय कारण उसके अवयवभूत तन्तु ही हुये, न कि तुरी, वेमा इत्यादि।

असमवायिकारण के लक्षण मे 'आत्मविशेषगुणभिन्नत्वे सति' विशेषण-पद देना आवश्यक है, अन्यथा उनमे लक्षण की अतिव्याप्ति होगी। आत्मा के सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न आदि विशेष गुण निमित्त कारण होते है, असमवायिकारण नही। 'विशेष' पदार्थ मे अतिव्याप्ति दूर करने के लिये लक्षण मे 'कारणम्' पद दिया गया है। परमाण्वादि नित्य द्रव्यो मे रहने वाले 'विशेष' पदार्थ कही भी किसी के भी कारण नही होते। अतः 'कारणम्' कह देने से उनकी निवृत्ति हो गई। जब वे 'कारण' ही नही है, तब उनके 'असमवायिकारण' होने की तो बात ही कहाँ ? निमित्तकारण के लक्षण मे भी इसी प्रयोजन से 'कारणम्' पद दिया गया है।

पूर्व मे प्रमा के प्रत्यक्षादि चार भेद कह कर उसके करण रूप से प्रत्यक्षानुमानादि चार प्रमाणो का कथन किया गया था। किन्तु 'करण' के स्वरूपतः अज्ञात होने से उसका लक्षण करने के लिये 'कारण' का लक्षण-विभाजन किया गया, क्योंकि असाधारण कारण को ही तो 'करण' कहते है। इसी बात को कारण-लक्षणानन्तर अब कहने जा रहे हैं—

तदेतत् त्रिविधकारणमध्ये यदसाधारणं कारणं तदेव करणम् ।

अर्थ—समवायि, असमवायि तथा निमित्त, इन तीन कारणो मे जो असाधारण अर्थात् विशेष कारण होता है, उसी को 'करण' कहते है।

विशेष—'असाधारण' का तात्पर्य है, 'व्यापारसम्बन्धावच्छिन्न'। किसी भी कार्य के अनेक कारणो मे जो उस कार्य को सिद्ध करने वाले व्यापार या क्रिया से सम्बद्ध होने से उसका सर्वाधिक उपकारक होता है, वही 'करण' कहा जाता है। यही बात पाणिनीय अष्टाध्यायी मे 'करण' का 'साधकतम करणम्' यह लक्षण करते हुये कही गई है (साधकं कारण, अतिशयेन साधक साधकतममुत्कृष्टं कारण करणमित्यर्थः)। इस प्रकार असाधारण कारण, साधकतम तथा करण—तीनो एक ही अर्थ प्रकट करते है।

अब 'करण' का लक्षण हो चुकने के बाद प्रत्यक्ष आदि प्रमा के करण रूप से प्रत्यक्षादि प्रमाणो का कथन आगे किया जा रहा है—

तत्र प्रत्यक्षज्ञानकरणं प्रत्यक्षम् । इन्द्रियार्थसन्निकर्षजन्यं ज्ञानं प्रत्यक्षम् ।

अर्थ—उन चार प्रमाणों में, प्रत्यक्ष ज्ञान (प्रमा) के कारण को 'प्रत्यक्ष' प्रमाण कहते हैं। घटादि के चाक्षुषादि प्रत्यक्ष ज्ञान में व्यापारवद् चक्षुरादि इन्द्रिय ही कारण है, अतः पाँच बाह्य ज्ञानेन्द्रिय तथा एक अन्तरिन्द्रिय मन—ये छः प्रत्यक्ष प्रमाण हैं।

इन छहों इन्द्रियों के उनके अपने विषय के साथ सम्बन्ध होने से उत्पन्न जो ज्ञान है, वही प्रत्यक्ष ज्ञान या प्रत्यक्ष प्रमा है। यही प्रमा प्रमाणों का फल है।

विशेष—(i) ईश्वर का प्रत्यक्ष किसी भी इन्द्रिय से नहीं होता, तब इस लक्षण की ईश्वर के प्रत्यक्ष में अव्याप्ति होगी। इस शका का समाधान यह है कि प्रस्तुत लक्षण जन्म के प्रत्यक्ष का लक्षण है, न कि नित्य ईश्वर के प्रत्यक्ष का। जब वह इस प्रत्यक्ष का विषय ही नहीं है, तब उसके प्रत्यक्ष में अव्याप्ति का प्रश्न ही नहीं उठता।

(ii) दूसरी शका इस लक्षण के विरुद्ध यह है कि जब व्यापारवद् इन्द्रिय अपने ग्राह्य विषय से सन्निकर्ष या सम्बन्ध करने के अनन्तर ही प्रत्यक्ष ज्ञान या प्रमा उत्पन्न करती है, तब सन्निकर्ष के अभाव में ज्ञान नहीं होना चाहिये। ऐसी स्थिति में चक्षुरिन्द्रिय एवं उसके विषय घटादि के बीच उपनेत्र (चश्मे) के चक्षुर्निरोधक होने पर सन्निकर्ष न स्थापित हो पाने से घटादि का ज्ञान नहीं होना चाहिये किन्तु उसका ज्ञान तो होता है, बल्कि सुस्पष्ट ज्ञान होने के लिये ही चश्मा लगाया जाता है जिसमें वह विशेष सहायक होता है। इस शका का समाधान यह है कि स्वच्छ द्रव्य तेज का निरोधक नहीं होता। इस कारण उसके भीतर चक्षु का प्रवेश सम्भव है जिससे उसके भीतर से अपने घटादि विषय के साथ उसका सम्बन्ध स्थापित हो जाता है और उसका ज्ञान हो जाता है। निर्मल गङ्गा-जल के भीतर विद्यमान मत्स्य को भी चक्षुरिन्द्रिय से इसी-लिये देख लिया जाता है।

mb तद् द्विविधं—निर्विकल्पकं सविकल्पकं च । तत्र निष्प्रकारकं ज्ञानं निर्विकल्पकम्, यथेदं किञ्चित् सप्रकारकं ज्ञानं सविकल्पकम्, यथा दित्थोऽयं, ब्राह्मणोऽयं, श्यामोऽयम् । 18 344

अर्थ—निर्विकल्पक और सविकल्पक के भेद से प्रत्यक्ष ज्ञान दो प्रकार का होता है। निष्प्रकारक अर्थात् विशेषण, विशेष्य और सम्बन्धादि से शून्य

प्रत्यक्ष ज्ञान को निर्विकल्पक कहते हैं। जैसे, किसी पदार्थ के दूर से दिखाई देने पर 'यह कुछ है' यह ज्ञान। विशेषणादि प्रकारों से युक्त ज्ञान को सविकल्पक कहते हैं। जैसे, 'यह द्वित्य नामक व्यक्ति है, यह ब्राह्मण है, यह श्याम वर्ण का है' इत्यादि ज्ञान।

विशेष—उपर्युक्त पक्तियों का तात्पर्य यह है कि विशेषण, विशेष्य एवं उन दोनों के सम्बन्ध जिस ज्ञान के विषय न हो वही निर्विकल्पक कहा जाता है। सविकल्पक इसके विपरीत प्रकार-युक्त होता है। इसी से एक-दूसरे के लक्षण में अतिव्याप्ति दोष दूर करने के लिये क्रमशः 'निष्प्रकारकम्' तथा 'सप्रकारकम्' पद दिये गये हैं। 'प्रकार' का अर्थ है नामजात्यादि विशेष, उससे विशिष्ट ज्ञान सविकल्पक कहा जाता है—'नामजात्यादिविशेषणविशेष्यसम्बन्ध-विषयकं ज्ञानं सविकल्पकम्'। घटादि में सविकल्पक के लक्षण की अतिव्याप्ति न हो, इसके लिये 'ज्ञानम्' पद दिया गया है। घटादि ज्ञान के विषय है, स्वयं ज्ञान नहीं है। प्रत्यक्षज्ञान निर्विकल्पक तथा सविकल्पक के भेद से द्विविध कहा गया, जो इन्द्रिय और अर्थ (पदार्थ) के सन्निकर्ष से उत्पन्न होता है। यह बात इसके पूर्व स्पष्ट की जा चुकी है। यह सन्निकर्ष छः प्रकार का होता है, यह आगे प्रतिपादित किया जा रहा है—

१०-११
 १) प्रत्यक्षज्ञानहेतुरिन्द्रियार्थसन्निकर्षः षड्विधः—संयोगः, संयुक्तसमवायः, संयुक्तसमवेतसमवायः, समवायः, समवेतसमवायः, विशेषण-विशेष्यभावश्चेति। १३

अर्थ—प्रत्यक्ष ज्ञान का कारण इन्द्रियार्थसन्निकर्ष छः प्रकार का होता है—१. संयोग, २. संयुक्तसमवाय, ३. संयुक्तसमवेतसमवाय, ४. समवाय, ५. समवेतसमवाय, तथा ६. विशेषणविशेष्यभाव।

विशेष—प्रत्यक्षज्ञान का कारण-भूत इन्द्रिय और पदार्थ के बीच का सम्बन्ध तो छः प्रकार का होता ही है, स्वयं प्रत्यक्ष ज्ञान भी छः प्रकार का होता है—१. घ्राणज, २. रासन, ३. चाक्षुष, ४. श्रोत्र या श्रावण, ५. त्वाच, और ६. मानस। यहाँ प्रत्यक्ष से तात्पर्य लौकिक प्रत्यक्ष से ही है, उसके दूसरे प्रकार अलौकिक प्रत्यक्ष से नहीं। घ्राणेन्द्रिय से होने वाला ज्ञान घ्राणज, रसनेन्द्रिय से होने वाला रासन, चक्षुरिन्द्रिय से होने वाला चाक्षुष, श्रोत्र या श्रावण से होने वाला ज्ञान श्रोत्र या श्रावण, त्वगिन्द्रिय से होने वाला ज्ञान त्वाच, तथा अन्तरिन्द्रिय मनस् से सुख-दुःख इच्छादि आन्तरिक विषयों का

ज्ञान मानस कहलाता है। प्रथम पाँचों प्रत्यक्ष ज्ञान बाह्य ज्ञानेन्द्रियों से होने वाले बाह्य विषयो के ज्ञान हैं।

जिस इन्द्रिय का अपने ग्राह्य विषय के साथ जो सन्निकर्ष होता है, वह आगे दिया जा रहा है—

1. चक्षुषा घटप्रत्यक्षजनने संयोगः सन्निकर्षः। घटरूपप्रत्यक्षजनने संयुक्तसमवायः सन्निकर्षः, चक्षुःसंयुक्ते घटे रूपस्य समवायात्। रूपत्व-सामान्यप्रत्यक्षे संयुक्तसमवेतसमवायसन्निकर्षः। चक्षुःसंयुक्ते घटे रूपं समवेतं, तत्र रूपत्वस्य समवायात्।

अर्थ—चक्षुरिन्द्रिय द्वारा घटादिद्रव्य का प्रत्यक्ष ज्ञान होने में संयोग सम्बन्ध होता है। घट में समवाय सम्बन्ध से वर्तमान उसके रूप गुण का प्रत्यक्ष ज्ञान होने से संयुक्त-समवाय सम्बन्ध होता है, क्योंकि पहले चक्षु का घट (विषय) से संयोग होता है, फिर उस घट में समवेत रूप के साथ समवाय सम्बन्ध स्थापित होने पर उसका प्रत्यक्ष होता है। घट के रूप में समवाय सम्बन्ध से वर्तमान रूपत्व जाति के प्रत्यक्ष होने में संयुक्तसमवेतसमवाय सम्बन्ध होता है। क्योंकि पहले चक्षु का घट से संयोग फिर उसमें समवेत रूप के साथ समवाय, और अन्त में उसमें समवेत रूपत्व सामान्य (जाति) के साथ समवाय सम्बन्ध होता है। इस प्रकार संयुक्तसमवेतसमवाय सम्बन्ध से रूपत्व का ज्ञान होता है।

विशेष—(1) चक्षुरिन्द्रिय का उसके विषय घट के साथ जो संयोग सन्निकर्ष कहा गया, उसका कारण दोनों का द्रव्य होना है। घट पृथिवी विकार होने से पार्थिव द्रव्य है, और चक्षुरिन्द्रिय तेजो-विकार होने से तेजस। संयोग द्रव्यों में ही होता है—‘द्रव्ययोरेव संयोग इति नियमात्’? दो द्रव्यों के बीच समवाय भी होता है, किन्तु जब उनमें अवयवावयवि-भाव अर्थात् कारण-कार्य भाव हो तभी यह होता है। जैसे, तन्तु अवयव-द्रव्य में उसके कार्यरूप से स्थित अवयवी पट समवाय सम्बन्ध से ही रहता है। इस स्थिति को छोड़ कर अन्यत्र सर्वत्र दो द्रव्यों में संयोग सम्बन्ध ही होता है। इस सम्बन्ध में एक बात यह भी ध्यान देने योग्य है कि अर्थ से संयुक्त इन्द्रिय जब तक मन से संयुक्त न होगी और फिर वह मन आत्मा से संयुक्त नहीं होगा, तब पदार्थ का ज्ञान नहीं होगा क्योंकि ज्ञान का अधिकरण तो आत्मा ही है, उसी में ज्ञान का

अधिकरण बनने की, ज्ञान प्राप्त करने की, योग्यता है, अन्य किसी द्रव्य में नहीं। अतएव न्याय दर्शन में आत्मा का लक्षण 'ज्ञानाधिकरणमात्मा' दिया गया।

(11) जैसे, घटादि दृश्य द्रव्य के चाक्षुष प्रत्यक्ष में संयोग सन्निकर्ष निरूपित किया गया, वैसे ही स्पृश्य शय्यादि द्रव्य के त्वाच (त्वगिन्द्रियजन्य) प्रत्यक्ष, एव च आत्म-द्रव्य के मानस (मनःकृत) प्रत्यक्ष में भी संयोग ही सन्निकर्ष होता है। जैसे, घट का 'घटोऽयम्'—यह घट है—इत्याकारक ज्ञान होता है, उसी प्रकार शय्या का 'शय्ये चिक्कणा शीतला च'—यह शय्या चिकनी एव शीतल स्पर्श वाली है, तथा आत्मा का मन के द्वारा 'अहमस्मि'—मैं हूँ—इत्याकारक ज्ञान होता है। 'यह शय्या है' इतना भर ज्ञान तो दृष्टिमाल से हो जाने के कारण चाक्षुष होगा, त्वाच नहीं। त्वाच ज्ञान तो वह होगा जो त्वक् से शय्या का संयोग होने पर 'यह शय्या चिकनी और शीतल अथवा कठोर और तप्त है' इत्याकारक होगा।

इस प्रसङ्ग में यह जानकारी महत्त्वपूर्ण है कि इन तीन के अतिरिक्त शेष तीन प्रकार के प्रत्यक्षो—रासन, श्रोत तथा घ्राणज—में संयोग सन्निकर्ष नहीं होता, क्योंकि घ्राण का ग्राह्य विषय 'गन्ध', रसना का ग्राह्य विषय 'रस', तथा श्रोत्र या श्रवण का ग्राह्य विषय 'शब्द'—तीन के तीनों ही द्रव्य न होकर क्रमशः पृथिवी, जल तथा आकाश द्रव्यों के गुण हैं, और उनके साथ पार्थिव (पृथिवी का कार्य) घ्राण, जलीय (जल का कार्य) रसनेन्द्रिय, तथा आकाश-रूप श्रवणेन्द्रिय का संयोग न होकर समवाय ही सन्निकर्ष होगा। क्योंकि गुण-गुणी (द्रव्य) का सम्बन्ध समवाय है, संयोग नहीं; संयोग तो द्रव्य और द्रव्य के बीच का सम्बन्ध है। श्रोत्र के द्वारा शब्द का प्रत्यक्ष होने में समवाय होता है, यह बात ग्रन्थकार स्वयं ही आगे कह रहे हैं—

श्रोत्रेण शब्दसाक्षात्कारे समवायः सम्बन्धः। कर्णविवरवर्त्याकाशस्य श्रोत्रत्वाच्छब्दस्याकाशगुणत्वाद् गुणगुणिनोश्च समवायात्। शब्दत्वसाक्षात्कारे समवेतसमवायः सन्निकर्षः। श्रोत्रसमवेते शब्दे शब्दत्वस्य समवायात्।

अर्थ—श्रोत्र के द्वारा शब्द का प्रत्यक्ष होने में समवाय सम्बन्ध होता है, क्योंकि कर्णविवरवर्ती आकाश ही श्रोत्रेन्द्रिय है तथा शब्द आकाश का गुण है,

और गुण-गुणी का सम्बन्ध समवाय ही होता है। शब्द में समवेत शब्दत्व जाति के प्रत्यक्ष में समवेतसमवाय सन्निकर्ष होता है, क्योंकि शब्द के श्रोल-समवेत होने पर, उसमें समवेत शब्दत्व जाति के साथ श्रोल का समवेत-समवाय ही सम्बन्ध होगा।

अभावप्रत्यक्षे विशेषणविशेष्यभावः सन्निकर्षः। 'घटा-भाववद् भूतलम्' इत्यत्र चक्षुःसंयुक्ते भूतले घटाभावस्य विशेषणत्वात्।

अर्थ—'अभाव' पदार्थ के प्रत्यक्ष में विशेषणविशेष्यभाव सम्बन्ध होता है। 'यह भूतल घट के अभाव से युक्त या विशिष्ट है'—इस ज्ञान में चक्षुरिन्द्रिय से संयुक्त भूतल (विशेष्य) में घटाभाव विशेषण है।

विशेष—(i) 'घटाभाववद् भूतलम्' में विशेषणविशेष्यभाव सन्निकर्ष से घटाभाव का प्रत्यक्ष होता है। अर्थात् चक्षुरिन्द्रिय से संयुक्त भूतल में घटाभाव विशेषण के रूप में है और भूतल विशेष्य है। इसी प्रकार जब मन से संयुक्त आत्मा में 'अह सुखरहितः' इस प्रकार सुख का अभाव ज्ञात (गृहीत) होता है, तब मन से संयुक्त आत्मा का सुखाभाव विशेषण होता है और आत्मा विशेष्य। जब श्रोलसमवेत गकार (ग इस ध्वनि) में घकार का अभाव गृहीत होता है, तब श्रोल-समवेत गकार का घत्वाभाव विशेषण होता है और गकार विशेष्य। इसी प्रकार अन्यत्र भी जानना चाहिये।

(ii) एक बात विशेष ध्यान देने की है। प्रथम दृष्टान्त में चक्षु का 'भूतल' विशेष्य के साथ संयोग सन्निकर्ष होने के बाद विशेषणविशेष्यभाव सम्बन्ध से उसमें विशेषण रूप से स्थित घटाभाव का ज्ञान कहा गया। द्वितीय दृष्टान्त में भी मनः संयुक्त होने पर 'आत्मा' विशेष्य में विशेषण रूप से स्थित सुखाभाव का विशेषणविशेष्यभाव सम्बन्ध से ग्रहण या ज्ञान कहा गया। तृतीय दृष्टान्त में श्रोलिन्द्रिय से समवेत 'गकार' विशेष्य में विशेषण रूप से स्थित घत्वाभाव का विशेषणविशेष्यभाव सम्बन्ध से ग्रहण कहा गया। इससे जो बात स्पष्ट होती है, वह यह है कि तत्तद्भाव रूप विशेषण का ग्रहण तो विशेषण-विशेष्यभाव सम्बन्ध से ही होता है परन्तु तत्तद् इन्द्रिय से संयोग, समवाय इत्यादि सन्निकर्षों द्वारा प्रथम तत्तद् विशेष्यो का ग्रहण होने के अनन्तर ही उनमें स्थित तत्तद् अभावो का ग्रहण होता है। इसी तथ्य की ओर ध्यान आकृष्ट करते हुये केशवमिश्र ने अपने ग्रन्थ 'तर्कभाषा' के प्रत्यक्ष प्रकरण के

अन्त मे इस प्रकार लिखा है—‘तदेवं सक्षेपतः पञ्चविधसम्बन्धान्यतमसम्बन्ध-सम्बद्धविशेषणविशेष्यभावलक्षणनेन्द्रियार्थसन्निकर्षेण अभाव इन्द्रियेण गृह्यते’ । फलितार्थ यह हुआ कि पूर्वोक्त पाँच सन्निकर्षों मे से अन्यतम के साथ मिलकर ही विशेषणविशेष्यभाव सन्निकर्ष ‘अभाव’ पदार्थ का ग्रहण करवाने मे समर्थ होता है, अकेले अर्थात् असहाय होकर नहीं । केवल विशेषण० सन्निकर्ष द्वारा कभी भी अभाव का ग्रहण नहीं होता अपितु पूर्वोक्त पाँच सन्निकर्षों मे से कोई एक, अवश्य ही उसके साथ रद्दा करता है ।

(iii) एक बात और । जैसे ‘अभाव’ पदार्थ का ग्रहण, वैसे ही ‘समवाय’ नामक पदार्थ का भी ग्रहण या ज्ञान संयोगादि-युक्त विशेषणविशेष्यभाव सन्निकर्ष से होता है । इसे भी तर्कभाषाकार ने ऊपर उद्धृत पक्तियों के अनन्तर ही इस प्रकार स्पष्ट किया है :—

‘एव समवायोऽपि । चक्षु सम्बद्धस्य तन्तोविशेषणभूतः पटसमवायो गृह्यते इह तन्तुषु पटसमवायः इति’ ।

वस्तुतः तो समवाय के प्रत्यक्ष होने के विषय मे न्याय और वैशेषिक सम्प्रदायो मे परस्पर मतभेद है । वैशेषिक समवाय का प्रत्यक्ष नहीं मानता किन्तु इसके विपरीत न्याय उसका प्रत्यक्ष मानता है । वैशेषिक उसको अनुमानगम्य मानता है । न्याय तो विशेषणविशेष्यभाव सन्निकर्ष द्वारा ही अभाव की तरह समवाय, का भी ग्रहण मानता है । एक अन्तर अवश्य है, वह यह कि अभाव का ग्रहण तो पाँच सम्बन्धो मे से किसी एक से युक्त विशेषणविशेष्यभाव सन्निकर्ष द्वारा होता है, किन्तु समवाय का ग्रहण केवल संयोग, संयुक्तसमवाय तथा समवाय, इन्ही तीन मे से किसी एक से युक्त विशेषण० सन्निकर्ष द्वारा होता है । इसका कारण यह है कि समवाय सम्बन्ध केवल द्रव्य गुण तथा कर्म मे रहता है, एव इनमे से द्रव्य के साथ इन्द्रिय का संयोग, शब्द से भिन्न सभी गुणो तथा कर्मों के साथ इन्द्रिय का संयुक्तसमवाय, और शब्द गुण के साथ समवाय सन्निकर्ष होता है ।

अन्ततः प्रत्यक्ष-प्रकरण का उपसहार तर्कसंग्रहकार इस प्रकार करते हैं—

एवं सन्निकर्षषट्कजन्यं ज्ञानं प्रत्यक्षम्, तत्करणमिन्द्रियम् । तस्मादिन्द्रियं प्रत्यक्षप्रमाणमितिसिद्धम् ।

अर्थ—इस प्रकार पूर्वोक्त संयोगादि छः सन्निकर्षों से उत्पन्न ज्ञान प्रत्यक्ष (प्रमा) है। उसका 'करण' अर्थात् असाधारण कारण इन्द्रिय है। इसलिये इन्द्रिय प्रत्यक्ष प्रमाण है, यह सिद्ध है।

अनुमान-खण्ड अनुमान-खण्ड १०-१२ ४

अनुमितिकरणमनुमानम् । परामर्शजन्यं ज्ञानमनुमितिः । व्याप्ति-
विशिष्टपक्षधर्मताज्ञानं परामर्शः यथा 'वह्निव्याप्यधूमवानयं
पर्वतः' इति ज्ञानं परामर्शः । तज्जन्यं 'पर्वतो वह्निमान्' इति
ज्ञानमनुमितिः ॥ ४४

अर्थ—'अनुमिति' के असाधारण कारण को 'अनुमान' कहते हैं। (अनु-मिति किसे कहते हैं?) 'परामर्श' से उत्पन्न ज्ञान को अनुमिति कहते हैं। (परामर्श किसे कहते हैं?) साध्य या लिङ्गी की व्याप्ति से विशिष्ट साधन (हेतु) या लिङ्ग की पक्ष-धर्मता का ज्ञान। जैसे, वह्नि (लिङ्गी या साध्य) की व्याप्ति से विशिष्ट—अर्थात् उसका व्याप्य—धूम पर्वत (पक्ष) में है, यह ज्ञान परामर्श है। उस परामर्श से उत्पन्न 'अतः पर्वत वह्निमान्' है अर्थात् पर्वत में वह्नि है, यह ज्ञान अनुमिति है।

विशेष—(1) केवल 'करण' को 'अनुमान' कहने से लकड़ी आदि के काटने में करण बनने वाला परशु आदि भी 'अनुमान' हो जायगा, इस अनिष्ट अति-व्याप्ति को दूर करने के लिये लक्षण में 'अनुमिति' पद दिया गया है। केवल 'मितिकरणम्' ऐसा लक्षण करने से प्रत्यक्ष इत्यादि मिति (प्रमा, ज्ञान) के करण प्रत्यक्षादि प्रमाणों में अतिव्याप्ति हीगी, अतः 'अनुमितिकरणम्' ऐसा लक्षण किया गया। इससे प्रत्यक्षादि प्रमा के करणों में अतिव्याप्ति नहीं होगी।

(11) 'व्याप्य' का अर्थ है व्यापक की अपेक्षा कम स्थान में रहने वाला, और 'व्यापक' का अर्थ है व्याप्य की अपेक्षा अधिक स्थानों में रहने वाला। धूम जहाँ भी रहता है, वहाँ अग्नि अवश्य रहता है, उससे अन्यत्र भी रहता है। किन्तु अग्नि जहाँ-जहाँ रहता है, वहाँ-वहाँ सर्वत्र धूम नहीं रहता। जैसे तपाये गये अयोगोलक (लौह-पिण्ड) में अग्नि की सत्ता प्रत्यक्ष प्रमाण से सिद्ध है, स्पष्ट है। किन्तु उसमें धूम का अभाव है। यही वह्नि का धूम की अपेक्षा 'व्यापकत्व' तथा धूम का वह्नि की अपेक्षा 'व्याप्यत्व' है। इससे यह ज्ञात हुआ कि जहाँ-जहाँ धूम होगा वहाँ-वहाँ वह्नि भी जरूर होगा। किन्तु जहाँ-जहाँ

वह्नि होगा वहाँ-वहाँ धूम सदैव होगा, अवश्य होगा—ऐसा नहीं है। इसी से व्याप्य धूम का वह्नि की सत्ता सिद्ध करने में 'साधनत्व' तथा वह्नि का 'साध्यत्व' स्पष्ट हो जाता है। इस प्रकार व्याप्य और साधक तथा व्यापक और साध्य पर्याय है। अब 'साध्य' का भाव स्पष्ट हो जाने पर 'पक्ष' को समझना सरल है। इसका लक्षण आगे चलकर इस प्रकार कहा गया है—'सन्दिग्ध-साध्यवान् पक्षः'। अर्थात् जिसमें साध्य सन्दिग्ध हो, वह पक्ष है। जैसे, पर्वत में धूम के प्रत्यक्ष होने पर भी वह्नि के अप्रत्यक्ष होने से वहाँ उसकी सत्ता सन्दिग्ध है, अतः पर्वत 'पक्ष' है। फिर यह ज्ञान कि पर्वत में वर्तमान धूम वह्नि-व्याप्य है, 'परामर्श' कहलाता है। और 'पर्वत का धूम वह्नि-व्याप्य है अर्थात् पर्वत में धूम की सत्ता उसमें वह्नि की सत्ता के साथ ही हो सकती है उसके अभाव में नहीं', इस परामर्श के अनन्तर ही 'अतः पर्वत वह्निमान् है, अर्थात् पर्वत में वह्नि है' यह ज्ञान या प्रमा उत्पन्न हो जाती है। यही अनुमिति है एव इसका कारण अर्थात् इस सीधे उत्पन्न करने वाला होने से एतत्पूर्ववर्ती परामर्श अनुमान है।

अब मूल के 'व्याप्ति' एव 'पक्षधर्मता' पदों का भाव स्पष्ट करते हुये कहते हैं—

✓ यत्र-यत्र धूमस्तत्र तत्राग्निरिति साहचर्यनियमो व्याप्तिः। व्याप्यस्य पर्वतादिवृत्तित्वं पक्षधर्मता।

अर्थ—जहाँ-जहाँ धूम होता है, वहाँ-वहाँ अग्नि भी होता है—व्याप्य धूम और व्यापक अग्नि के इस साहचर्य नियम को, इस नियत या ध्रुव सहभाव (सहस्थिति) को 'व्याप्ति' कहते हैं। व्याप्य धूमादि का पर्वतादि पक्ष में रहना उसकी 'पक्षधर्मता' है।

द्विशेष—व्याप्ति का अर्थ है—'नियत साहचर्य, सहास्तित्व या सामानाधिकरण्य' अर्थात् एक ही अधिकरण या आश्रय में रहना। इसी के 'नियम' अर्थात् व्यभिचाराभाव को 'व्याप्ति' कहते हैं। 'व्यभिचार' का अर्थ है 'साध्याभाववद-वृत्तित्वम्' अर्थात् साध्य के अभाव वाले आश्रय में भी साधन का रहना। इसके विपरीत व्यभिचाराभाव का अर्थ है 'साध्याभाववदवृत्तित्वम्'—साध्य के अभाव वाले आश्रय अथवा अधिकरण में न रहना। जैसे, जलाशय या हृद में साध्य वह्नि के अभाव के साथ-साथ उसके साधन या व्याप्य धूम का भी अभाव रहता है।

साध्याभाववद् 'जलाशय' अधिकरण मे धूम का यह 'अवर्तित्व' (न रहना) व्यभिचारभाव है। तब फिर यही 'व्याप्ति' नियम का स्वरूप हुआ— 'यत्न-यत्न अग्नेरभावस्तत्र तत्र धूमाभावोऽपि यथा ह्रदे (जलाशय)'। इसके विपरीत तप्त अयोगोलक (लोहपिण्ड) मे वल्लि है जो उसके लाल रंग तथा उष्ण स्पर्श से प्रत्यक्ष हे किन्तु इस अयोगोलक मे धूम नहीं है। अतः 'यत्न-यत्न धूमो नास्ति तत्र तत्राग्नि नास्ति' यह व्याप्ति नहीं बनती क्योंकि उसका व्यभिचार तप्त अयोगोलक मे प्राप्त है। 'यत्न यत्नाग्निनास्ति, तत्र-तत्र धूमोऽपि नास्ति यथा ह्रदे (जलाशये)' यही व्यतिरेक-व्याप्ति शुद्ध है क्योंकि इसका कही भी व्यभिचार नहीं प्राप्त होता। इस प्रकार साध्याभाव को व्याप्य तथा साधनाभाव को व्यापक रूप मे ग्रहण करने से व्यतिरेक व्याप्ति बनती है।

✓ अनुमानं द्विविधं—स्वार्थ परार्थ च ।

अर्थ—अनुमान दो प्रकार का होता है—स्वार्थानुमान और पदार्थानुमान ।

तत्र स्वार्थ स्वानुमितिहेतुः । तथाहि—स्वयमेव भूयोदर्शनेन 'यत्र यत्र धूमस्तत्र तत्राग्निः इति मेहानेसादौ ध्याप्ति गृहीत्वा पर्वतसमीपं गतस्तद्गते चाग्नौ सन्दिहानः पर्वते धूमं पश्यन् व्याप्तिं स्मरति, यत्र यत्र धूमस्तत्र तत्राग्निरिति । तदनन्तरं वल्लिव्याप्यधूमवानयं पर्वत इति ज्ञानमुत्पद्यते । अयमेव लिङ्गपरामर्श इत्युच्यते । तस्मात् 'पर्वतो वल्लिमान्' इति ज्ञानमनुमितिरुत्पद्यते । तदेतत् स्वार्थानुमानम् ।

अर्थ—उन स्वय को होने वाली अनुमिति के हेतु को 'स्वार्थानुमान' कहते हैं। जैसे, स्वयं ही बार-बार धूम और अग्नि का साहचर्य देखने से 'जहाँ-जहाँ धूम रहता है, वहाँ-वहाँ अग्नि भी रहता है' इस प्रकार रसोईघर इत्यादि मे व्याप्ति को जानकर कभी पर्वत के समीप गया हुआ उसमे अग्नि की सत्ता के विषय मे सन्देह होते ही वहाँ धूम देखकर 'जहाँ-जहाँ धूम, वहाँ-वहाँ अग्नि' इस व्याप्ति का स्मरण करता है। उसके बाद ही उसे यह ज्ञान उत्पन्न होता है कि 'वहिन-व्याप्य धूम वाला यह पर्वत है'। यही लिङ्ग (धूमादि) का परामर्श कहा जाता है। इसी परामर्श से 'अतः पर्वत मे वल्लि है' ऐसी अनुमिति-प्रमा साक्षात् (सद्यः) उत्पन्न होती है। यही स्वार्थानुमान है।

विशेष—'लिङ्ग' का शाब्दिक अर्थ है—'लीनमर्थं गमयति ज्ञापयतीति लिङ्गम्'। अर्थात् 'अदृष्ट अर्थ का ज्ञान कराने वाला'—पर्वतादि मे अदृष्ट

(चक्षुरिन्द्रिय से अग्रहीत) अग्नि आदि का ज्ञान कराने से धूमादि लिङ्ग है। सामान्य भाषा में इसी को चिह्न कहते हैं। इस चिह्न से नियमतः ज्ञात होने वाला वह चिह्न 'लिङ्गी' कहा जाता है।

यत्तु स्वयं धूमादग्निमनुमाय परं प्रति बोधयितुं पञ्चावयववाक्यं प्रयुज्यते तत् परार्थानुमानम् । यथा—पर्वतो वह्निमान्, धूमवत्त्वात्, यो यो धूमवान् स स वह्निमान् यथा महानसम्, तथा चायम्, तस्मात्तथा इति । अनेन प्रतिपादिताल्लिङ्गात्परोऽप्याग्नि प्रतिपद्यते ।

अर्थ—जो स्वयं धूम से अग्नि का अनुमिति-ज्ञान करके दूसरे को भी उसका ज्ञान कराने के लिये पाँच अवयवों वाले वाक्य का प्रयोग किया जाता है, वह परार्थानुमान है। जैसे—'पर्वत में वह्नि है, उसके धूमयुक्त होने से, जो-जो धूम-युक्त होता है वह सभी वह्नि-युक्त होता है जैसे रसोईघर, यह (पर्वत भी) वैसा (धूमवात्) है, अतः वह भी वैसा अर्थात् वह्निमात् है।' इन पाँच अवयवों से युक्त वाक्य द्वारा प्रतिपादित लिङ्ग से दूसरे को भी पर्वत में वह्नि का ज्ञान (अनुमिति) हो जाता है।

ये पाँच अवयव कौन-कौन हैं, इसे आगे बताया जा रहा है—

प्रतिज्ञाहेतूदाहरणोपनयनिगमनानि पञ्चावयवाः । पर्वतो वह्निमिति प्रतिज्ञा । धूमवत्त्वादिति हेतुः । यो यो धूमवान् स स वह्निमान् यथा महानसम् इत्युदाहरणम् । तथा चायमित्युपनयः । तस्मात् तथेति निगमनम् ।

अर्थ—प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय तथा निगमन—ये पाँच अवयव हैं। 'पर्वत वह्निमात् है'—यह प्रतिज्ञा है। 'धूमवाला होने के कारण'—यह हेतु है। 'जो-जो धूम वाला है, वह सभी वह्निवाला भी है जैसे रसोईघर'—यह उदाहरण है। 'यह पर्वत वैसा अर्थात् वह्निव्याप्य धूम वाला है'—यह उपनय है। 'अतः (वह्निव्याप्य धूम वाला होने से) यह वह्नि वाला भी है'—यह निगमन है।

स्वार्थानुमितिपरार्थानुमित्योर्लिङ्गपरामर्श एव करणम् । तस्मात्ल्लिङ्गपरामर्शोऽनुमानम् । / ८ २७

अर्थ—चूँकि स्वार्थानुमिति एव परार्थानुमिति, दोनों का लिङ्गपरामर्श ही कारण है, इसलिये लिङ्गपरामर्श अनुमान प्रमाण है।

विशेष—पूर्व के समस्त विवेचन से यह बात सर्वथा स्पष्ट हो चुकी है कि लिङ्गपरामर्श का प्रतिनिधिभूत उपवाक्य 'उपनय' है। इसे उपनय इसीलिये कहते हैं कि नय—अनुमिति—के ठीक पूर्व इसकी स्थिति है। इसके अनन्तर ही 'निगमन' उपवाक्य होता है जो अनुमिति का स्वरूप उपस्थित करता है। सारे पञ्चावयव अनुमान-वाक्य की परिणति इसी नय या अनुमिति में होती है, अतः इसकी 'निगमन'—निष्कर्ष—सज्ञा सर्वथा उपयुक्त है।

लिङ्गं त्रिविधम्-अन्वयव्यतिरेकि, केवलान्वयि, केवलव्यतिरेकि चेति ।

अर्थ—लिङ्ग तीन प्रकार का होता है—अन्वयव्यतिरेकि, केवलान्वयि तथा केवलव्यतिरेकि ।

अन्वयेन व्यतिरेकेण च व्याप्तमदन्वयव्यतिरेकि, यथा वह्नौ साध्ये धूमवत्त्वम् । 'यत्र धूमस्तत्राग्निर्यथा महानसम्' इत्यन्वयव्याप्तिः । यत्र वह्निर्नास्ति तत्र धूमोऽपि नास्ति यथा ह्रद' इति व्यतिरेकव्याप्तिः ।

अर्थ—अन्वय और व्यतिरेक, दोनों से जिसकी व्याप्ति हो, उसे अन्वय-व्यतिरेकि लिङ्ग (हेतु) कहते हैं। जैसे साध्य वह्नि की सिद्धि में 'धूमवत्त्व' हेतु 'अन्वयव्यतिरेकी' है क्योंकि इसकी दोनों व्याप्तियाँ बन सकती हैं। 'जहाँ धूम है, वहाँ अग्नि है, जैसे महानस (पाकशाला) में'—यह (धूम की) अन्वय-व्याप्ति है। 'जहाँ वह्नि नहीं है वहाँ धूम भी नहीं है, जैसे ह्रद (जलकुण्ड, जलाशय) में'—यह (धूम की) व्यतिरेकव्याप्ति है।

विशेष—तात्पर्य यह है कि अन्वयव्याप्ति में हेतु या लिङ्ग (साधन) व्याप्य तथा लिङ्गी (साध्य) व्यापक होता है। किन्तु व्यतिरेकव्याप्ति में इसका उल्टा होता है अर्थात् साध्याभाव व्याप्य या लिङ्ग होता है और साधनाभाव व्यापक या लिङ्गी। इस विषय में अधोलिखित दो कारिकाएँ सुप्रसिद्ध हैं—

× व्याप्यव्यापकभावो हि भावयोर्वाद्गिष्यते ।
तयोरभावयोस्तस्माद्विपरीतः प्रतीयते ॥१॥
अन्वये साधनं व्याप्यं साध्यं व्यापकमिष्यते ।
साध्याभावोऽन्यथा व्याप्यो व्यापक साधनात्ययः ॥२॥

‘तत्सत्त्वे तत्सत्त्वमन्वयः’ अर्थात् उस (धूम) की स्थिति में उस (अग्नि) की स्थिति ‘अन्वय’ है। एवं ‘तदभावे तदभावो व्यतिरेकः’ अर्थात् उस (अग्नि) के अभाव में उस धूम का अभाव ‘व्यतिरेक’ है। धूम की दोनों व्याप्तियाँ होती हैं, अतः ‘धूमवत्त्व’ अन्वयव्यतिरेकी हेतु है।

अन्वयमात्रव्याप्तिकं केवलान्वयि । यथा, घटोऽभिधेय प्रमेयत्वात् पटवत् । अत्र प्रमेयत्वाभिधेयत्वयोर्व्यतिरेकव्याप्तिर्नास्ति सर्वस्य प्रमेयत्वादभिधेयत्वाच्च ।

अर्थ—जिस लिङ्ग (हेतु) की केवल अन्वयव्याप्ति ही होती है, उसे ‘केवलान्वयि’ कहते हैं। जैसे, ‘घट अभिधेय (वाच्य) है, प्रमेय (प्रमा अर्थात् यथार्थ ज्ञान का विषय) होने से, पट की तरह यहाँ प्रमेयत्व (हेतु) और अभिधेयत्व (साध्य) की केवल अन्वयव्याप्ति है—‘यत्न-यत्न प्रमेयत्वं तत्तत्ताभिधेयत्व यथा पटे’। इनकी व्यतिरेकव्याप्ति नहीं है, अर्थात् ‘यत्न-यत्नाभिधेयत्व नास्ति तत्तत्तत्तत् प्रमेयत्वमपि नास्ति’ ऐसी व्यतिरेकव्याप्ति नहीं है, क्योंकि सारे ही जागतिक पदार्थ प्रमेय हैं और इसी से अभिधेय भी है। जब इसका किसी भी पदार्थ में अभाव ही सम्भव नहीं, तब इसकी व्यतिरेकव्याप्ति का उदाहरण क्या होगा ? इसी से इसकी व्यतिरेकव्याप्ति का अभाव है जिससे इसे केवलान्वयी हेतु कहा गया।

व्यतिरेकमात्रव्याप्तिकं केवलव्यतिरेकि । यथा, ‘पृथिवी इतरेभ्यो-भिद्यते गन्धवत्त्वात्, यदितरेभ्यो न भिद्यते न तद् गन्धवद् यथा जल, न चेयं तथा, तस्मान्न तथा’ इति । अत्र यद् गन्धवत् तदितरभिन्नमित्यन्वयदृष्टान्तो नास्ति, पृथिवीमात्रस्य पक्षत्वात् ।

अर्थ—जिस लिङ्ग (हेतु) की केवल व्यतिरेकव्याप्ति ही होती है, उसे ‘केवलव्यतिरेकि’ कहते हैं। जैसे, ‘पृथिवी गन्धवती होने से अन्यो से भिन्न है, जो अन्यो से भिन्न नहीं है वह गन्ध वाला नहीं है जैसे जल, यह पृथिवी जल के समान (गन्धरहित) नहीं है, इसलिये यह (अन्यो की तरह) गन्धहीन नहीं अपितु गन्धवती है।’ यहाँ पर ‘जो गन्धवती है वह इतर-भिन्न है’ इतने कोई दृष्टान्त नहीं है क्योंकि गन्धवती समस्त पृथिवी ही पक्ष है, उसके अतिरिक्त तो कोई गन्धवत् द्रव्य है नहीं जो दृष्टान्त बने। इसी (दृष्टान्ताभाव) से ‘गन्धवत्त्व’ हेतु केवलव्यतिरेकी हेतु (लिङ्ग) है।

अब 'पक्ष', का लक्षण देते हुये ग्रन्थकार कहते हैं—

✕ सन्दिग्धसाध्यवान् पक्षः, यथा धूमवत्त्वे हेतौ पर्वतः ।

अर्थ—जिसमे साध्य की सत्ता सन्दिग्ध हो, उसका 'पक्ष' कहते हैं। जैसे, प्रत्यक्ष धूम वाला पर्वत पक्ष है क्योंकि धूमवत्त्व से साध्य उसका वह्निसम्बन्ध सन्दिग्ध है।^१

-) निश्चितसाध्यवान् सपक्षः, यथा तत्रैव महानसम् ।

अर्थ—जिसमे साध्य की सत्ता निश्चित हो उसे 'सपक्ष' कहते हैं। जैसे, उसी (धूमवत्त्व हेतु) में महानस (पाकशाला) ।

विशेष—जहाँ पर्वतादि 'पक्ष' में हेतु की सत्ता सन्दिग्ध रहती है, वही महानसादि सपक्ष में उसकी सत्ता निश्चित रहती है। इसीलिये पक्ष में अतिव्याप्ति हटाने के लिये सपक्ष के प्रस्तुत लक्षण में 'निश्चित' पद दिया गया है।

✕ निश्चितसाध्याभाववान् विपक्षः, यथा तत्रैव महाहृदः ।

अर्थ—जिसमे साध्य का अभाव निश्चित हो उसे 'विपक्ष' कहते हैं। जैसे, उसी (धूमवत्त्व हेतु) में महाहृद (जलाशय) ।

विशेष—महाहृद में साध्य का अभाव निश्चित है, उसमें वह्नि नहीं है। इसीलिये वह 'विपक्ष' है। फलतः अन्वयव्याप्ति का दृष्टान्त 'सपक्ष' तथा व्यतिरेकव्याप्ति का दृष्टान्त 'विपक्ष' कहा जाता है।

अब अनुमान के लिये सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण 'हेतु' के प्रसङ्ग में ग्रन्थकार असद् हेतु (हेत्वाभास) का विवेचन इसलिये करने जा रहे हैं ताकि उनसे परिचित होकर उनके प्रयोग से स्वयं बचा जा सके और विपक्षी द्वारा प्रयुक्त होने पर उन्हें ढूँढ कर प्रदर्शित किया जा सके जिससे उसका पक्ष ध्वस्त हो जाय।

^{अप} सव्यभिचार-विरुद्ध-सत्प्रतिपक्षासिद्ध-बाधिताः पञ्च हेत्वाभासाः ।

^{५५} अर्थ—सव्यभिचार, विरुद्ध, सत्प्रतिपक्ष, असिद्ध तथा बाधित—ये पाँच हेत्वाभास हैं।

१. 'पक्ष' की व्याख्या पीछे अनुमान के लक्षण के अन्तर्गत दिये गये 'विशेष' में द्रष्टव्य है।

विशेष—‘हेत्वाभास’ का व्युत्पत्तिगम्य अर्थ है—‘हेतुवद् आभासन्ते’ (न तु हेतवः) इति हेत्वाभासाः । अर्थात् जो स्वरूप से तो शुद्ध हेतु लगे किन्तु शुद्ध या सद् हेतु न होकर असद् हेतु हो, उन्हें हेत्वाभास कहते हैं । ‘हेतौ’ इस पाणिनीय सूत्र से हेतु पञ्चम्यन्त होता है । जैसे ‘पर्वतो वह्निमान् धूमवत्त्वात्’ में ‘धूमवत्त्व’ हेतु पञ्चम्यन्त है । इसी प्रकार जो अहेतु या असद् हेतु भी पञ्चम्यन्त होने से हेतु-जैसा प्रतीत हो किन्तु सद् हेतु की शर्तों को पूरा न करता हो, वह असद् हेतु हेतुवत् प्रतीत होने से ‘हेत्वाभास’ कहा जाता है । त्रिविध हेतुओं में से अन्वयव्यतिरेकी हेतु तो पाँच शर्तों को पूरी करके अपना साध्य सिद्ध करने में समर्थ होता है—पक्ष-सत्त्व, सपक्ष-सत्त्व, विपक्ष-व्यावृत्ति, अबाधित-विषयत्व तथा असत्प्रतिपक्षत्व । केवलान्वयी हेतु के विषय में विपक्ष-व्यावृत्ति शर्त नहीं होती । इसी प्रकार केवलव्यतिरेकी हेतु में सपक्ष-सत्त्व शर्त नहीं होती । इस प्रकार ये दोनों हेतु चार-चार शर्तें ही पूरी करके अपने-अपने साध्य को सिद्ध करने में समर्थ होते हैं । ऐसा इसलिये है कि केवलान्वयी हेतु का विपक्ष और केवलव्यतिरेकी का सपक्ष नहीं होता । अब यहाँ उपर्युक्त पाँचो शर्तों का अभिप्राय प्रकट किया जा रहा है जो इस प्रकार है—

हेतु का पक्ष में होना उसका ‘पक्षसत्त्व’ (पक्षधर्मत्व) है, सपक्ष में होना ‘सपक्षसत्त्व’ है, विपक्ष में न होना ‘विपक्षव्यावृत्ति’ है । हेतु के साध्य रूप विषय का बाधित न होना, उसका ‘अबाधितविषयत्व’ है । हेतु के साध्य के अभाव के साधक प्रतिपक्षी हेतु का न होना उसका ‘असत्प्रतिपक्षत्व’ है ।

३४.

✕ सव्यभिचारोऽनैकान्तिकः । स त्रिविधः-साधारणासाधारणानुपसंहारिभेदात् ।

अर्थ—अनैकान्तिक हेतु को ‘सव्यभिचार’ हेत्वाभास कहते हैं । जिसका एक पक्ष में निश्चय हो वह हेतु ऐकान्तिक हुआ । इसके विपरीत जिसका एक पक्ष में निश्चय न हो वह अनैकान्तिक है और अनैकान्तिक होने से ही वह ‘सव्यभिचार’ हेत्वाभास कहा जाता है । इसके तीन भेद हैं । एक साधारण, दूसरा असाधारण, और तीसरा अनुपसंहारी ।

┌ तत्र साध्याभाववद्वृत्तिः साधारणोऽनैकान्तिकः । यथा पर्वतो वह्निमान् प्रमेयत्वादिति । अत्र प्रमेयत्वस्य वह्न्यभाववति ह्यदे विद्यमानत्वात् ।

एक प्रमेयत्व हेतु

- सही ध्यान का विषय बान्धने से

अर्थ—जो हेतु साध्याभाव वाले पदार्थ में रहता है, उसे 'साधारण अनैकान्तिक' कहते हैं। जैसे, पर्वतो बल्लिमात् प्रमेयत्वात्' अनुमान में दिया गया 'प्रमेयत्व' हेतु माध्य बल्लि से रहित हृद में रहता है, अतः व्यभिचारी अथवा अनैकान्तिक होने से यह साधारण हेत्वाभास हो गया।

✕ सर्वसपक्षविपक्षव्यावृत्तः पक्षमात्रवृत्तिरसाधारणः । यथा शब्दो नित्यः शब्दत्वादिति । शब्दत्व हि सर्वेभ्यो नित्येभ्योऽनित्येभ्यश्च व्यावृत्त शब्दभात्रवृत्ति ।

उत्प

अर्थ—जो हेतु समस्त सपक्षों एवं विपक्षों में न रहकर केवल पक्ष में रहता है, उसे असाधारण अनैकान्तिक कहते हैं। जैसे, 'शब्दो नित्यः शब्दत्वात्' अनुमान में दिया गया 'शब्दत्व' हेतु समस्त नित्यों (आकाशादि पक्षों) एवं समस्त अनित्यों (घटादि विपक्षों) में न रहकर केवल पक्ष 'शब्द' में रहता है।

✕ अन्वयव्यतिरेकदृष्टान्तरहितोऽनुपसंहारी । यथा, सर्वमनित्य प्रमेयत्वादिति अत्र सर्वस्यापि प्रमेयत्वाद् दृष्टान्तो नास्ति ।

अर्थ—अन्वय और व्यतिरेक दृष्टान्त से रहित हेतु का 'अनुपसंहारी अनैकान्तिक' हेत्वाभास कहते हैं। जैसे, 'सर्वमनित्य प्रमेयत्वात्' अनुमान में 'सर्व' (पदार्थ) के पक्ष हो जाने से न तो कोई अन्वय-दृष्टान्त मिलता है और न व्यतिरेक-दृष्टान्त। दृष्टान्त के अभाव में उपसंहार न होने के कारण 'प्रमेयत्व' हेतु 'अनुपसंहारी' हेत्वाभास है।

विशेष—'यत्न-यत्न प्रमेयत्वं तत्तत्तत्त अनित्यत्वम्' इस अन्वय व्याप्ति का कोई दृष्टान्त नहीं है। इसी प्रकार, 'यत्न-यत्न अनित्यत्वाभावस्तत्त-तत्त प्रमेयात्वाभावः' इस व्यतिरेक-व्याप्ति का भी कोई दृष्टान्त नहीं है क्योंकि 'सर्व' पद से पदार्थ-माल को ही पक्ष बना चुके हैं।

✕ साध्याभावव्याप्तोहेतुर्विरुद्धः । यथा, शब्दो नित्यः कृतकत्वादिति । अत्र कृतकत्व हि नित्यत्वाभावेनानित्यत्वेन व्याप्तम् ।

अर्थ—साध्य के अभाव में व्याप्त हेतु को 'विरुद्ध' हेत्वाभास कहते हैं। जैसे, 'शब्दो नित्यः कृतकत्वात्' अनुमान में 'शब्द' पक्ष में नित्यत्व रूप साध्य की सिद्धि के लिये दिया गया 'कृतकत्व' (जन्यत्व) हेतु 'अनित्यत्व' रूप साध्याभाव में व्याप्त है (क्योंकि 'यत्न-यत्न कृतकत्व तत्त-तत्त अनित्यत्वम्' अर्थात् जो

भी वस्तु कृतक या जन्य होगी, वह सभी अनित्य होगी, जैसे घटादि—इस प्रकार की व्याप्ति है) ।

∠ यस्य साध्याभावसाधकं हेत्वन्तरं, स प्रतपक्षः । यथा, शब्दो नित्यः श्रावणत्वात् शब्दत्ववद् इति, शब्दोऽनित्यः कार्यत्वाद् घटवदिति ।

अर्थ—जिस हेतु के साध्य के अभाव का साधक अन्य हेतु हो, उसे 'सत्प्रतिपक्ष' हेत्वाभास कहते हैं । जैसे, 'शब्द नित्य है, श्रोत्रेन्द्रिय का विषय होने से, 'शब्दत्व' जाति की तरह'—इस अनुमान में दिये गये 'श्रावणत्व' हेतु का प्रतिपक्ष अर्थात् विरोधी हेतु 'कृतकत्व' विद्यमान है । उससे शब्द के नित्यत्व के अभाव अनित्यत्व की सिद्धि होती है, जैसे—'शब्दोऽनित्यः कृतकत्वाद् घटवत्' अर्थात् शब्द अनित्य है जन्य होने से, घट की भाँति ।

विशेष—'सत्प्रतिपक्षः' का अर्थ है—'सन् प्रतिपक्षः विरोधी (हेतु) यस्य सः' । प्रस्तुत अनुमान में 'श्रावणत्व' का प्रतिपक्ष हेतु 'कृतकत्व' विद्यमान है क्योंकि जैसे पक्ष 'शब्द' में श्रावणत्व अर्थात् श्रोत्रेन्द्रियविषयत्व धर्म विद्यमान है, वैसे ही उसमें 'कृतकत्व' अर्थात् उत्पद्यमानत्व या जन्यत्व धर्म भी विद्यमान है, क्योंकि शब्द पैदा होता है, यह सर्वानुभूत बात है । यह 'कृतकत्व' 'श्रावणत्व' का प्रतिपक्ष इसलिये है कि वह 'श्रावणत्व' से सिद्ध किये जाने वाले 'नित्यत्व' के विरोधी 'अनित्यत्व' को सिद्ध करता है । इस हेत्वाभास को सत्प्रतिपक्ष के अतिरिक्त 'प्रकरणसम' भी कहते हैं ।

∞ असिद्धस्त्रिविधः—आश्रयासिद्धः, स्वरूपासिद्धः, व्याप्यत्वासिद्धश्चेति । आश्रयासिद्धो यथा, गगनारविन्दं सुरभि अरविन्दत्वात् सरोजारविन्दवत् । अत्र गगनारविन्दमाश्रयः, स च नास्त्येव ।

अर्थ—आश्रयासिद्ध, स्वरूपासिद्ध एव व्याप्यत्वासिद्ध के भेद से 'असिद्ध' हेत्वाभास तीन प्रकार का होता है । इनमें आश्रयासिद्ध का उदाहरण है—'गगनारविन्द सुरभि अरविन्दत्वात् सरोजारविन्दवत्' । इस उदाहरण में गगनारविन्द पक्ष है, सुरभित्व (सुगन्धित होना) साध्य है, अरविन्दत्व (कमल होना) हेतु है और सरोजारविन्द (सरोवर का कमल) दृष्टान्त है । यहाँ गगनारविन्द (आकाश-कमल) आश्रय है जो वस्तुतः है ही नहीं । जब वही नहीं तब उसमें

सुगन्ध या सौरभ कैसे रहेगा । इसी से उसकी सिद्ध करने वाला 'अरविन्दत्व' हेतु 'आश्रयासिद्ध' हेत्वाभास है ।

० स्वरूपासिद्धो यथा, शब्दो गुणश्च चाक्षुषत्वात् । अत्र चाक्षुषत्वं शब्दे नास्ति, शब्दस्य श्रावणत्वात् । ✓

अर्थ—स्वरूपासिद्ध हेत्वाभास का उदाहरण है—'शब्दो गुणश्चाक्षुषत्वात्' । इस उदाहरण में शब्द रूप पक्ष में 'गुणत्व' (साध्य) की सिद्धि के लिये दिया गया 'चाक्षुषत्व' (चक्षुरिन्द्रिय का ग्राह्य विषय होना) शब्द में है ही नहीं, क्योंकि वह तो श्रोत्रेन्द्रिय-ग्राह्य है । अतः पक्ष में हेतु के स्वरूपतः असिद्ध होने से, यह 'स्वरूपासिद्ध' हेत्वाभास है ।

सोपाधिको हेतुव्याप्यत्वासिद्धः । साध्यव्यापकत्वे सति साधनाव्यापकत्वमुपाधिः । साध्यसमानाधिकरणात्यन्ताभावाप्रतियोगित्वं साध्यव्यापकत्वम् । साधनवन्निष्ठात्यन्ताभावाप्रतियोगित्वं साध्यव्यापकत्वम् । यथा, पर्वतो धूमवान् वह्निसत्त्वादित्यत्र आर्द्रेन्धनसंयोग उपाधिः । तथा हि—यत्र धूमस्तत्रान्धनसंयोग इति साध्यव्यापकत्वम् । यत्र वह्नस्तत्रार्द्रेन्धनसंयोगो नास्ति, अयोगोलके आर्द्रेन्धनसंयोगाभावादिति साधनाव्यापकत्वम् । एवं साध्यव्यापकत्वे सति साधनाव्यापकत्वादा-र्द्रेन्धनसंयोग उपाधिः । सोपाधिकत्वाद् वह्निसत्त्व व्याप्यत्वासिद्धम् ।

अर्थ—उपाधि से युक्त हेतु को 'व्याप्यत्वासिद्ध' हेत्वाभास कहते हैं । (यह उपाधि क्या है ?) जो साध्य का व्यापक हो किन्तु साधन का अव्यापक हो उसे 'उपाधि' कहते हैं । साध्य के अधिकरण अर्थात् आश्रय में रहने वाले अत्यन्ताभाव का जो प्रतियोगी नहीं है, उसे 'साध्यव्यापक' कहते हैं । [जैसे, 'पर्वतो धूमवान् वह्ने' में साध्य धूम के अधिकरण या आश्रय पर्वत में होने वाले (घटादि के) अत्यन्ताभाव के प्रतियोगी घटादि से भिन्न 'आर्द्रेन्धनसंयोग' साध्यव्यापक है] । इसी तरह साधनवान् अर्थात् हेतु के अधिकरण या आश्रय में रहने वाले अत्यन्ताभाव के प्रतियोगी को 'साधनाव्यापक' कहते हैं । [जैसे, साधन वह्नि के आश्रय 'अयोगोलक' में रहने वाले आर्द्रेन्धनसंयोगाभाव का प्रतियोगी 'आर्द्रेन्धनसंयोग' साधन का अव्यापक है] । इस प्रकार 'पर्वतो धूमवान् वह्नेः' इस अनुमान में आर्द्रेन्धनसंयोग उपाधि है । जैसे, जहाँ (पर्वत में) धूम है, वहाँ आर्द्रेन्धनसंयोग है, यह साध्य 'धूम' में आर्द्रेन्धनसंयोग का व्यापकत्व हुआ ।

एव, जहाँ (अयोगोलक मे) वल्लि है, वहाँ आर्द्रेन्धनसयोग नहीं है, यह साधन 'वल्लि' मे आर्द्रेन्धनसयोग का व्यापकत्व हुआ। इस प्रकार साध्य का व्यापक होने तथा साधन का व्यापक न होने से आर्द्रेन्धनसयोग 'उपाधि' है। इस उपाधि से युक्त होने के कारण 'वल्लिमत्त्व' हेतु 'व्याप्यत्वासिद्ध' नामक हेत्वाभास है।

विशेष—पीछे व्याप्ति की चर्चा करते हुये कहा जा चुका है कि उपाधि के कारण नहीं अपितु वस्तु-स्वभाव से जब एक वस्तु का नित्य साहचर्य दूसरी से होता है तो उसे व्याप्ति या अविनाभाव सम्बन्ध कहते हैं। जब वह सम्बन्ध स्वाभाविक न होकर कृत्रिम या कल्पित होता है तो जिसके कारण वह सम्बन्ध कल्पित होता है, उसे उपाधि कहते हैं। जैसे, 'यत्न-यत्न धूमस्तत्न-तत्न वल्लिः' मे धूम का वल्लि के साथ साहचर्य-सम्बन्ध स्वाभाविक है, नित्य है, क्योंकि वल्लि का कार्य होने के कारण जहाँ कहीं भी धूम होगा, वहाँ वह वल्लि के साथ ही होगा, उसके बिना नहीं। इसलिये वल्लि के साथ धूम के स्वाभाविक नित्य साहचर्य को 'व्याप्ति' कहते हैं। इसके विपरीत "यत्न वल्लिस्तत्न धूमः" मे वल्लि का धूम के साथ साहचर्य सर्वत्र एव सर्वदा न होकर उसी स्थान और समय मे होगा जिसमे वल्लि के साथ आर्द्रेन्धन का सयोग होगा। क्योंकि वल्लि धूम का कारण न होने से उसके बिना भी रह सकता है, जैसे खूब तपाये हुये लोहे के ढोले मे। इस प्रकार के कृत्रिम, कल्पित या उत्पादित साहचर्य के कारण को 'उपाधि' कहते हैं। प्रस्तुत सन्दर्भ मे 'आर्द्रेन्धन-सयोग' उपाधि है।

यह उपाधि मुख्यतः दो प्रकार की होती है—निश्चित तथा सन्दिग्ध। उपर्युक्त आर्द्रेन्धन-सयोग रूप उपाधि प्रत्यक्ष होने के कारण 'निश्चित' उपाधि है। 'दे दत्त श्यामो मित्रातनयत्वात्' इस अनुमान-वाक्य मे देवदत्त की श्यामता से जो मित्रा का पुत्र होना कारण कहा गया है, वह ठीक नहीं है। उसके सभी पुत्र तो श्याम नहीं हैं। अगर श्यामत्व की मित्रातनयत्व के साथ व्याप्ति होती अर्थात् नित्यसाहचर्य रूप स्वाभाविक सम्बन्ध होता तो अवश्य ही उसके अन्य सभी पुत्र श्याम होते। अतः देवदत्त की श्यामता उसकी माता मित्रा के द्वारा गर्भावधि मे अत्यधिक माता मे खाये गये हरे शाक इत्यादि के कारण हो सकती है। यह एक सम्भावना है। इसके अतिरिक्त गर्भस्थापन-काल मे धारण किया गया कृष्ण-नीलादि परिधान एव विशेष मानसिक भाव इत्यादि भी कारण हो सकते हैं। इस प्रकार शाकादि-परिणाम शब्दित या सन्दिग्ध उपाधि है, क्योंकि इसका प्रत्यक्ष से निश्चय नहीं होता।

यस्य साध्याभावः प्रमाणान्तरेण पक्षे निश्चितः स बाधितः । यथा-
वाह्निरनुष्णो द्रव्यत्वादिति । अत्रानुष्णत्वं साध्यं, तदभाव उष्णत्वं
स्पर्शनप्रत्यक्षेण गृह्यते इति बाधितत्वम् ।

अर्थ—जिस हेतु के साध्य का पक्ष में अभाव अन्य प्रमाण से निश्चित है,
उसे 'बाधित' हेत्वाभास कहते हैं । जैसे, 'वाह्निरनुष्णो द्रव्यत्वात्' में द्रव्यत्व हेतु
से सिद्ध किये जाने वाले 'अनुष्णत्व' का अभाव अर्थात् उष्णत्व स्पर्शन (अर्थात्
त्वग्निद्रय से उत्पन्न) प्रत्यक्ष से निश्चित है । इसलिये 'द्रव्यत्व' हेतु प्रत्यक्ष प्रमाण
से बाधित होने के कारण 'बाधित' नामक हेत्वाभास है ।

॥ अनुमान-प्रमाण समाप्त ॥

उपमान-प्रमाण

—उपमात्करणमुपमानम् । संज्ञासन्निसम्बन्धज्ञानमुपमितिः । तत्कर-
रणं सादृश्यज्ञानम् । तथा हि—कश्चिद् गवयपदार्थमजानन् कुतश्चि-
दारण्यकपुरुषात् 'गोसदृशो गवय' इति श्रुत्वा वनं गतो वाक्यार्थ
स्मरन् गोसदृशं पिण्ड पश्यति । तदनन्तरम् 'असौ गवयशब्दवाच्य'
इत्युपमितिस्तपद्यते ।

अर्थ—उपमिति के कारण अर्थात् असाधारण कारण को 'उपमान' प्रमाण
कहते हैं । 'उपमिति' है—सज्ञा (नामपद) और सज्ञी (नामी अर्थात् पदार्थ) के
सम्बन्ध का ज्ञान । इस उपमिति का कारण है सादृश्य-ज्ञान [अतः सादृश्य-ज्ञान
ही 'उपमान' प्रमाण है] । जैसे—'गवय' नाम के अर्थ को न जानने वाला कोई
पुरुष किसी वनवासी पुरुष से 'गवय' (अर्थात् नीलगाय) गाय के सदृश होती है'
ऐसा सुनकर, वन में जाने पर उसके अर्थ का स्मरण करता हुआ गाय के सदृश
पिण्ड को देखता है । उसके अनन्तर उसे 'यह पिण्ड (पशु) गवय है'—इसी
पशु का नाम 'गवय' है—ऐसी उपमिति प्रमा उत्पन्न होती है ।

विशेष—वस्तुतः उपमान की प्रक्रिया के तीन अङ्ग हैं—(१) गो-सदृश
पशु का प्रत्यक्ष-ज्ञान (२) 'गोसदृशो गवयः' इस वाक्य के अर्थ के स्मरण के साथ
उस पशु के गोसादृश्य-विशिष्ट होने का ज्ञान (३) यह गोसदृश पशु 'गवय'
इस नामवाचक पद का वाच्य है, अर्थात् इसी पशु का नाम 'गवय' है—एव
विध वाच्यवाचकत्व सम्बन्ध के ज्ञान द्वारा तृतीय अङ्ग उपमिति है जो उपमान

प्रमाण का फल है। उपमान प्रमाण से ही यह ज्ञान होता है कि अमुक पशु 'गवय' है। शेष प्रथम दो अङ्गों में से द्वितीय उपमान प्रमाण है। प्रथम अङ्ग अर्थात् वन में जाने पर, गोसदृश पशुविशेष (गवय) का प्रत्यक्षज्ञान तो प्रत्यक्ष-प्रमाण-जन्य ही है। किन्तु इसी ज्ञान से 'गवय या नीली गाय गोसदृश होती है' इस पूर्व-श्रुत वाक्य के अर्थ का स्मरण होता है जिसके होने के साथ ही 'यह पुरो-दृष्ट पशु गाय के सादृश्य से युक्त है, गो-सदृश है' यह ज्ञान उत्पन्न होता है। फिर इसी ज्ञान से यह अन्तिम ज्ञान कि 'इसलिये इसी पशु का नाम गवय है' उत्पन्न होता है। चूँकि यह (अन्तिम) ज्ञान सादृश्य-ज्ञान से उत्पन्न होता है, इसलिये 'उपमिति' कहलाता है और (इससे पूर्व ही उत्पन्न) 'यह पशु-विशेष गाय के सदृश है' यह सादृश्यज्ञान इसको उत्पन्न करने के कारण 'उपमान' प्रमाण है।

मूल में यह सभी बात स्पष्टतः कथित नहीं है। इसी से उपमान प्रमाण का स्वरूप स्पष्ट रूप से बुद्धि में आरूढ नहीं हो पाता।

॥ उपमान-प्रमाण समाप्त ॥

व्या. शब्द-प्रमाण
आप्तवाक्यं शब्दः । आप्तस्तु यथार्थवक्ता । वाक्यं पदसमूहः,
यथा 'गामानयेति' । शक्तं पदम् । अस्मात् पदादयमर्थो बोद्धव्य इती-
श्वरसङ्केतः शक्तिः ।

अर्थ—आप्त पुरुष के वाक्य को 'शब्द' प्रमाण कहते हैं। 'आप्त' कहते हैं—सत्य कहने वाले को, जो वस्तु स्वरूपतः जैसी है उसे ठीक वैसी ही कहने वाले को; और 'वाक्य' कहते हैं—पदों के समूह को। जैसे 'गामानय' यह, 'गाम्' इस सुब-
न्त या सज्ञापद तथा 'आनय' इस तिङन्त या क्रिया-पद का समूह होने से, वाक्य है। 'पद' है—शक्ति का आश्रय, और 'शक्ति' है—'इस पद से यह अर्थ ग्राह्य है' इस प्रकार का ईश्वरसङ्केत या ईश्वरेच्छा।

विशेष—(1) 'शक्ति' का दूसरा नाम 'सङ्केत' भी है। नये कवि अपने किसी विशिष्ट अर्थ के लिये पूर्वतः अज्ञात विशिष्ट या नया शब्द गढ़ लेते हैं। वहाँ तो 'इस शब्द से यह अर्थ ग्राह्य है' इस प्रकार की इच्छा कवि की अपनी इच्छा है। अतः 'शक्ति' को केवल संकेत—जिसमें ईश्वर तथा मनुष्य, दोनों

के सङ्केत अन्तर्भूत है—ही कहना अधिक उचित है, ऐसी भी मान्यता कुछ आधुनिक विचारको की है। यो, मनुष्य की इच्छा के पीछे भी तो सर्वप्रेरक ईश्वर की ही इच्छा रहती है, इसलिये ईश्वरेच्छा या ईश्वर-सकेत मात्र को ही 'शक्ति' कहने में सिद्धान्त की हानि नहीं होती।

(11) न्यायशास्त्र की ही भाँति व्याकरण-शास्त्र में भी 'पद' शक्ति का आश्रय होता है। किन्तु चूँकि वाक्य में प्रयुक्त होने वाले ये पद 'नामो' के मूल रूप 'प्रातिपदिक' तथा क्रियाओ के मूलरूप 'धातुओ' में क्रमशः 'मुप्' तथा 'तिड्' प्रत्ययों को जोड़ने से बनते हैं, अतः इन्हे क्रमशः 'सुबन्त' (सुप् हो अन्त में जिसके) तथा 'तिडन्त' (तिड् हो अन्त में जिसके) पद कहते हैं। इस प्रकार से पद द्विविध होते हैं। ३१. १।

आकाङ्क्षायोग्यता सन्निधिश्च वाक्यार्थज्ञाने हेतुः पदस्य पदा-^१
 न्तरव्यतिरेकप्रयुक्तान्वयाननुभावकत्वमाकाङ्क्षा। अर्थाबाधो योग्यता।
 पदानामविलम्बेनोच्चारणं सन्निधिः। आकाङ्क्षादिरहित वाक्यमप्रमा-
 णम्। यथा गौरश्वः पुरुषो हस्तीति न प्रमाणम्, आकाङ्क्षाविरहात्।
 बह्लिनासिञ्चतीति न प्रमाणम्, योग्यताविरहात्। प्रहरे प्रहरेऽसहो-
 च्चारतानि-नामानयेत्यादिपदानि न प्रमाणम्, सन्निध्यभावात्।

अर्थ—आकाङ्क्षा, योग्यता तथा सन्निधि—ये तीन वाक्यार्थ-ज्ञान के हेतु अर्थात् सहकारी कारण हैं, (इनके बिना वाक्यार्थ-बोध नहीं हो सकता)। एक पद का दूसरे के बिना अन्वय-बोध न कराना (पदों की परस्पर) 'आकाक्षा' है। अथ का बाध न होना 'योग्यता' है। पदों का अविलम्ब उच्चारण करना 'सन्निधि' है। आकाङ्क्षा, योग्यता तथा सन्निधि से रहित वाक्य प्रमाण (अर्थात् प्रमाण या यथार्थ-ज्ञान का जनक) नहीं हो सकता। जैसे, 'गौरश्वः पुरुषो हस्ती' यह वाक्य पदों का समूह होने पर भी प्रमाण नहीं है, क्योंकि इसमें प्रयुक्त पदों की परस्पर कोई आकाक्षा नहीं है। [वाक्यार्थ-बोध कराने के लिये क्रियापद को कारक-पद की और कारक-पद को क्रियापद की परस्पर आकाक्षा होती है। परन्तु उक्त वाक्य में सभी कारक-पद ही हैं, क्रियापद कोई भी नहीं। इसलिये इसके चारों पद परस्पर निराकाक्ष हैं और इसी कारण से यह वाक्य प्रमाणजनक न होने से प्रमाण नहीं है]।

'बह्लिना सिञ्चति' यह वाक्य भी प्रमाण नहीं है, क्योंकि बह्लि में सेक-क्रिया की योग्यता नहीं है। [बह्लिन में जलाने की योग्यता तो है, किन्तु सींचने की योग्यता नहीं है, वह तो जल इत्यादि द्रवों में ही है]।

एक प्रहर में 'गाम्' और दूसरे प्रहर में 'आनय'—इस प्रकार विलम्ब से पृथक्-पृथक् उच्चारित पद भी प्रामाणिक वाक्य नहीं हैं, क्योंकि उनमें परस्पर सान्निध्य या सन्निकटता नहीं है [और इस कारण से उनसे कोई अर्थ-बोध नहीं होता] ।

वाक्यं द्विविधम्—वैदिकं लौकिकं च । वैदिकमीश्वरोक्तत्वात् सर्वमेव प्रमाणम् । लौकिकं त्वाप्तोक्तं प्रमाणम् । अन्यदप्रमाणम् ।

अर्थ—वैदिक वाक्य तथा लौकिक वाक्य के भेद से वाक्य के दो प्रकार होते हैं । वैदिक वाक्य ईश्वरोक्त होने से सम्पूर्ण ही प्रमाण है । लौकिक वाक्य आत अर्थात् यथार्थ वक्ता द्वारा कहा गया हो तो प्रमाण है, आत से न कहा गया प्रमाण नहीं अपितु अप्रमाण है ।

वाक्याथज्ञानं शाब्दज्ञानं, तत्करणं तु शब्दः ।

अर्थ—इस प्रकार वाक्यार्थ का ज्ञान ही शाब्द ज्ञान अर्थात् शाब्दी प्रमाण है, और उसका करण (वाक्य) शब्द प्रमाण कहलाता है ।

बुद्धिनामक गुण के अनुभव एव स्मृति, इन दो भेदों में से प्रथम के फिर दो भेद, यथार्थ तथा अयथार्थ, किये गये । इनमें यथार्थानुभव अर्थात् प्रमा की चार विधाये तथा उनके करणभूत चतुर्विध प्रमाणों का विवेचन-निरूपण हो चुका । इसके अनन्तर अब अयथार्थानुभव (अप्रमा) के तीन भेदों का निरूपण आरम्भ किया जा रहा है—

अयथार्थानुभवस्त्रिविधः, संशयविषयतर्कभेदान् ।

अर्थ—अयथार्थ अनुभव अर्थात् अप्रमा के तीन भेद हैं—संशय अर्थात् सन्देह, विपर्यय अर्थात् भ्रम, एव तर्क ।

एकस्मिन् धर्मिणि विरुद्धानाधर्मवैशिष्ट्यावगाहि ज्ञानं संशयः । यथा स्थाणुर्वा पुरुषो वा ।

अर्थ—एक धर्म अर्थात् वस्तु में परस्पर-विरुद्ध अनेक धर्मों के वैशिष्ट्य को विषय बनाने वाले ज्ञान को 'संशय' कहते हैं । जैसे, एक ही वस्तु में (आकृति-सादृश्य, दृष्टिदोष, विप्रकृष्टत्व, अन्धकार इत्यादि के कारण) 'यह स्थाणु

{ पेड का टूँठ) है या कोई पुरुष' इस प्रकार का (विरुद्धधर्मात्मक) ज्ञान 'सशय' है ।

विशेष—केशवमिश्र ने अपनी 'तर्कभाषा' में संशय के तीन भेद बताये हैं जो इस प्रकार है—(१) समानधर्मदर्शनज (२) विप्रतिपत्तिज (३) असाधारणधर्मदर्शनज । इन तीनों में ही जो निमित्त या कारण समान रूप से पाया जाता है, वह है विशेषादर्शन अर्थात् एक कोटि के निश्चयाक धर्म, वैशिष्ट्य या भेद का न दिखाई पड़ना । इस विषय में तर्कभाषा की पक्तियाँ इस प्रकार हैं—“एकस्मिन् धर्मिणि विरुद्धनानार्थावमर्शं सशयः । स च त्रिविधः । विशेषादर्शने सति समानधर्मदर्शनजः, विप्रतिपत्तिजः, असाधारणधर्मजश्चेति । तल्लोको विशेषादर्शने सति समानधर्मदर्शनजः, यथा स्थाणुर्वा पुरुषो वेति ।*** .. द्वितीयस्तु संशयो विशेषादर्शने सति विप्रतिपत्तिजः । स यथा 'शब्दो नित्य उत अनित्य' इति ।*** तृतीयोऽसाधारणधर्मदर्शनजस्तु संशयो, यथा नित्यादनित्याच्च व्यावृत्तेन भूमालसाधारणेन गन्धवत्त्वेन विशेषमपश्यतो भुवि नित्यत्वानित्यत्वसशयः । तथा हि—'सकलनित्यव्यावृत्तेन गन्धवत्त्वेन योगाद् भूः किमनित्या, उत सकलानित्यव्यावृत्तेन तेनैव योगान्नित्या' इति सशयः ।”

यहाँ सशय के जो तीन प्रकार बतलाये गये हैं, उन तीनों में ही 'विशेषादर्शने सति' इस अश का अन्वय होता है । न्यायसूत्र में भी सशय के लक्षण में 'विशेषापेक्षः' पद दिया गया है । 'विशेष' का अभिप्राय है 'एक कोटि का निश्चयाक धर्म' । सारांश यह है यदि (१) दो वस्तुओं के समान धर्म का ज्ञान हो, अथवा (११) एक ही वस्तु के विषय में विरुद्ध मतों का ज्ञान हो, अथवा (११) किसी वस्तु के असाधारण धर्म का ज्ञान हो, किन्तु किसी एक कोटि के निश्चयाक धर्म—'विशेष'—का ज्ञान न हो रहा हो तो सशय उत्पन्न होता है, जिसका अर्थ है विरुद्ध दो कोटियों का आश्रय या आलम्बन लेने वाला ज्ञान । 'विप्रतिपत्ति' अर्थात् विपरीत या विरुद्ध प्रतिपत्ति (ज्ञान) । न्यायभाष्यकार ने इसे 'व्याहृतमेकार्थदर्शनम्'—एक ही पदार्थ या वस्तु के विषय में व्याहृत अर्थात् परस्पर-विरुद्ध दर्शन—कहा है । जैसे पूर्वोक्त उदाहरण में शब्द के नित्यत्वानित्यत्व के विषय में किसी मध्यस्थ के मन में सशय इस कारण से उत्पन्न होता है कि मीमांसक शब्द को नित्य कहता है जब कि न्याय उसे उत्पन्न होने के कारण अनित्य मानता है, दोनों दर्शनों का एक ही शब्द के विषय में विरुद्ध मत है ।

मिथ्याज्ञान विपर्ययः । यथा, शुक्तौ रजतमिति ।

अर्थ—मिथ्याज्ञान को 'विपर्यय' या भ्रम कहते हैं । जैसे, शुक्ति (सीप) में 'यह रजत (चांदी) है' इस प्रकार का ज्ञान ।

विशेष—'मिथ्याज्ञान' यह जो विपर्यय का लक्षण ग्रन्थकार ने दिया है, उसे समझाया नहीं है । उसे मूल ग्रन्थ में केवल दृष्टान्त के द्वारा स्पष्ट किया है । ऐसी स्थिति में विपर्यय क्या है, यह जिज्ञासा पाठक के मन में बनी रहती है । इसका समाधान तर्कभाषा में दिये लक्षण से सरलतया हो जाता है । वह इस प्रकार है—'विपर्ययस्तु अतस्मिस्तद्ग्रह भ्रम इति यावत्, यथा पुरोर्वतिनि अरजते शुक्तिकादौ रजतारोपः इदं रजतमिति' । अर्थात् अन्य वस्तु में (अतस्मिन्) उस वस्तु का ज्ञान (तद्ग्रह) 'विपर्यय' है । यही 'भ्रम' है । जैसे सामने स्थित रजत-भिन्न सीपी इत्यादि में 'यह रजत है' इस प्रकार रजत की प्रतीति या ज्ञान । तर्कभाषा के प्रस्तुत लक्षण से 'मिथ्या-ज्ञान' भूत विपर्यय का स्वरूप स्पष्ट हो जाता है । फिर उसका लोक-प्रचलित 'भ्रम' पर्याय दे देने से वह और भी स्पष्ट हो गया है ।

व्याप्यारोपेण व्यापकारोपस्तर्कः^१ । यथा, 'यदि वह्निर्न स्यात् तर्हि धूमोऽपि न स्यात् ।

अर्थ—व्याप्य के आरोप से व्यापक के आरोप को 'तर्क' कहते हैं । जैसे, यदि वह्नि नहीं होगा तो धूम भी नहीं होगा । यहाँ वह्नि-यभाव व्याप्य और धूमा-भाव व्यापक है । अतः व्याप्य के आरोप से व्यापक का आरोप होने के कारण यह 'तर्क' का उदाहरण है ।

विशेष—ग्रन्थकार के लक्षण का तात्पर्य यह है कि जब किसी के द्वारा पक्ष में व्याप्य का आरोप कर लेने अर्थात् व्याप्य की सत्ता मान लेने पर दूसरे के द्वारा उसमें व्यापक का आरोप कर दिया जाय अर्थात् व्यापक की सत्ता अनिवार्यतः दिखा दी जाय तो उसे 'तर्क' कहा जाता है । पर्वत (पक्ष) में धूम दिखाई पड़ने से अग्नि का सन्देह होने पर यदि कोई उसे अग्निरहित मान

१. व्याप्यस्य य आरोप आहार्यज्ञान (बाधकालीनेच्छाजन्य), तेनापाद्यो यो व्यापकस्यारोपः, स तर्क इत्यर्थः ।—नृसिंहदेवशास्त्रि-कृत बालबोधिनी, पृष्ठ ७५

ले—उसमे अग्नि के अभाव का आरोप करने लगे—तो उसके प्रति दूसरे के द्वारा अग्न्यभाव की स्थिति में पर्वत में धूमाभाव का आरोप करना—यदि पर्वत अग्नि-रहित होता तो धूमरहित अवश्य होता (क्योंकि धूम अग्नि का कार्य होने से उसके अभाव में ही नहीं सकता, कारण के अभाव में कार्य कहाँ रहता है ?)—तर्क है। पर्वत में धूम के रहते उसमें अग्निराहित्य मानने पर अर्थात् अग्न्यभाव का आरोप करने पर, धूमाभाव का अनिवार्यतः आरोप होगा जो तथ्य के विरुद्ध होने से अनिष्ट का प्रसङ्ग (आरोप) है। यह अनिष्ट-प्रसङ्ग ही तर्क है, जैसा कि तर्कभाषाकार ने 'तर्क' के अपने लक्षण में स्पष्ट कहा है—'तर्कोऽनिष्टप्रसङ्ग, स च सिद्धव्याप्तिकयोर्धर्मयोर्व्याप्याङ्गीकारेण अनिष्ट-व्यापकप्रसङ्गनरूपः'।

स्मृतिरपि द्विधा—यथार्था अयथार्था च । प्रमाजन्या यथार्था, अप्रमाजन्या अयथार्था ।

अर्थ—स्मृति के भी दो भेद हैं—यथार्थ स्मृति तथा अयथार्थ स्मृति । प्रमा से उत्पन्न स्मृति यथार्थ, और अप्रमा से उत्पन्न अयथार्थ होती है ।

विशेष—'स्मृति' का लक्षण (एव उसका विवेचन) ग्रन्थकार पहले दे चुके हैं । अतः यहाँ पर उसकी पुनरावृत्ति नहीं की, केवल उसके दो भेद देकर सन्तोष कर लिया । यो, 'स्मृति' दर्शन और मनोविज्ञान का बड़ा ही महत्वपूर्ण विषय है, विशेषतः योग दर्शन का । इसका स्वरूप जितना योग में स्पष्टतः वर्णित है, उतना अन्यत्र नहीं । योगसूत्र १.११ में 'स्मृति' का लक्षण इस प्रकार दिया गया है—'अनुभूतविषयासम्प्रमोषः स्मृतिः' । अर्थात् अनुभूतविषय का चित्त से प्रमोष (चोरी)^१ न हो जाना, उसका चित्त से गायब या अनुपस्थित न हो जाना अपितु उसमें उपस्थित रहना 'स्मृति' है । चित्त-भूमि में अनुभवों की यह उपस्थिति तज्जन्य सस्कारों से होती है । ग्राह्यविषय तथा ज्ञान, दोनों के आकार में भासित होने वाला विषयानुभव उसी प्रकार के सस्कार आरम्भ या उत्पन्न करता है । अपने अभिव्यञ्जक से उद्बुद्ध हुआ यह सस्कार विषय तथा अनुभव की उभयात्मिका स्मृति को जन्म देता है । उसमें ज्ञानाकार-प्रधान अश तो अनुभव है, और अनुभूत विषयाकार-प्रधान अश स्मृति है । यह प्रक्रिया व्यासदेव ने प्रस्तुत योगसूत्र के अपने भाष्य में स्पष्ट की है ।

१. मुष. स्तेये (चोर्थे इत्यर्थः) इति पाणिनीयघातुपाठः ।

जैसे तर्कसंग्रहकार ने यथार्थ तथा अयथार्थ रूप से स्मृति के दो भेद किये हैं, उसी प्रकार योगभाष्यकार ने भी 'भावितस्मर्तव्या' और 'अभावितस्मर्तव्या' नाम से उसके दो भेद किये हैं। इनमें प्रथम स्वप्नकालीन है और द्वितीय जाग्रत्कालीन—'सा च द्वयी, भावितस्मर्तव्या चाभावितस्मर्तव्या च। स्वप्ने भावितस्मर्तव्या, जागत्समये त्वभावितस्मर्तव्येति'। स्वप्नकालिक स्मृति 'भावित' अर्थात् कल्पित अयथार्थ—विषय वाली तथा जाग्रत्कालिक 'अभावित' अर्थात् अकल्पित—यथार्थ—विषय वाली होती है। किन्तु इस सम्बन्ध में एक शङ्का यह होती है कि क्या जागरण-काल की सभी स्मृतियाँ यथार्थ होती हैं। इसका समाधान यह है कि यह 'अनुभूतविषयाम्प्रमोष' लक्षण वाली यथार्थ या शुद्ध स्मृति का ही वर्णन या विवरण है। यदि जागरण काल में शुद्ध (ठीक) स्मृति नहीं हों रही है तो वह स्मृति नहीं अपितु 'विपर्यय' (भ्रम) वृत्ति है। इस प्रकार योगभाष्यानुसार अयथार्थ स्मृति स्वप्न-कालिक ही होती है क्योंकि स्वप्नकाल में स्मरण को जाने वाली घटनाएँ एव वस्तुएँ यथातथ या यथाभूत अर्थात् जैसा-की-तैसा नहीं होती। कहीं की ज्ञात 'हुई' वस्तु किसी भिन्न परिप्रेक्ष्य में एव भिन्न घटना-क्रम में स्मृति होती है। इस यथातथ्य का परिवर्तन मानव-मन की ही उद्भावना से होता है।

सर्वेषामनुकूलवेदनीय सुखम् ।

अर्थ—जो सभी को 'अनुकूल है' इस रूप में वेद्य है, उसे सुख कहते हैं।

विशेष—लक्षण में 'सर्वेषाम्' पद शत्रुदुःख-विषयक अतिव्याप्ति दूर करने के लिये ग्रहण किया गया है। शत्रु का दुःख भी अनुकूल-वेदनीय है, अतः 'सर्वेषाम्' पद न देने से लक्षण की उसमें अतिव्याप्ति अवश्य होगी। 'सर्वेषाम्' से शत्रु का भी ग्रहण होगा और उसके भी दुःख के अनुकूल-वेदनीय नहीं अपितु प्रतिकूलवेदनीय ही होने से उसमें लक्षण की अतिव्याप्ति नहीं होगी।

'सुखम्' का व्युत्पत्त्यात्मक अर्थ है—'सु सुन्दर शोभन वा खेभ्यः इन्द्रियेष्य इति'। अर्थात् जो इन्द्रियो के लिये शोभन हो, उन्हें अच्छा अर्थात् अनुकूल लगे, वह 'सुख' है। 'मैं सुखी हूँ' इत्यादि अनुभव तो सभी का है, एव इसका असाधारण कारण धर्म या शुभ कर्म है। अतः 'सुख' का 'धर्ममात्रासाधारण-कारणो गुण. सुखम्' ऐसा भी लक्षण किया जा सकता है। न्यायसूत्रकार ने

सूत्र १।१।६ मे कथित बारह प्रमेयो मे 'फल' नामक दशम प्रमेय से शुभाशुभ कर्मों अर्थात् धर्म एव अधर्म से उत्पन्न होने वाले सुख एव दुःख रूप शुभाशुभ फलो का ग्रहण किया है। यह बात 'फल' के लक्षण-सूत्र १।१।२० से स्पष्ट है जो इस प्रकार है—'प्रवृत्तिदोषजनितोऽर्थ. फलम्'।

प्रतिकूलवेदनीय दुःखम् ।

अर्थ—जो (सभी को) 'प्रतिकूल है' इस रूप मे वेद्य है, उसे दुःख कहते है।

बिशेष—यहाँ भी पूर्ववत् 'सर्वेषाम्' पद का ग्रहण किया जाना चाहिये ताकि प्रतिकूल-वेदनीय शत्रु-सुख मे 'दुःख' के लक्षण की अतिव्याप्ति न हो। जैसे 'मैं सुखी हूँ' इत्यादि का अनुभव सभी को होता है, वैसे ही 'मैं दुःखी हूँ' इत्यादि अनुभव भी सभी को होता है, एवं इसका असाधारण कारण अधर्म या अशुभ कर्म है। अतः 'दुःख' का 'अधर्ममात्रासाधारणकारणो गुणो दुःखम्' ऐसा भी लक्षण किया जा सकता है। जैसा 'सुख' के प्रसङ्ग मे अभी पहले कहा जा चुका है, 'फल' नामक दशम प्रमेय से 'सुख' के साथ 'दुःख' का भी ग्रहण किया गया है। किन्तु 'दुःख' का ग्रहण 'फल' नामक दशम प्रमेय के अतिरिक्त 'दुःख' नामक एकादश प्रमेय के रूप मे पृथक् या स्वतन्त्र रूप से भी किया गया है। 'आत्मशरीरेन्द्रियार्थबुद्धिमन.प्रवृत्तिदोषप्रेत्यभावफलदुःखापवर्गास्तु प्रमेयम्' इस न्याय० १।१।६ मे अन्य ग्यारह प्रमेयो से पृथक् 'दुःख' का ग्रहण स्वतन्त्र रूप से हुआ है। एतदनुसार ही इसका लक्षण १।१।२१ मे प्रस्तुत हुआ है जो इस प्रकार है—'बाधनालक्षण दुःखम्'। अर्थात् बाधा, पीडा या ताप दुःख का लक्षण है, उसका स्वरूप है। यह तो कहने की बात ही नहीं कि बाधा या पीडा सभी के लिये प्रतिकूल-वेदनीय है, सभी को वह प्रतिकूल प्रतीत होती है।

'दुःख' के सम्बन्ध मे एक मौलिक प्रश्न यह उठता है कि इस (दुःख) का ग्रहण तो सुख के साथ 'फल' नामक दसवे प्रमेय के अन्तर्गत किया जा चुका, अब पुनः इसका पृथक् या स्वतन्त्र रूप से ग्रहण किसलिये किया जा रहा है? क्या यह 'दुःख' नामक ग्यारहवाँ प्रमेय दसवे प्रमेय मे सुख के साथ परिगणित दुःख से भिन्न है, और यदि है तो किस रूप मे? द्वितीय प्रश्न के उत्तर में कहना है कि यह 'दुःख' नामक ग्यारहवाँ प्रमेय दशम मे परिगणित दुःख से

इस रूप में भिन्न है कि यह दुःख के साथ कथित 'सुख' नामक 'फल' का भी वाचक है। इतना ही नहीं, यह उस 'शरीर', 'इन्द्रिय' और 'अर्थ' का भी वाचक है जो इससे पूर्व 'फल' के प्रकरण में सुख-दुःख के भोग में उसके आय-तन (क्षेत्र या अधिष्ठान), साधन तथा विषय होने से गौण फल कहे जा चुके हैं। इस तथ्य का समर्थन १।१।२१ सूत्र की भाष्यकार-कृत अवतारणा से भी होता है। १।१।२० सूत्र के भाष्य में सुख-दुःख तथा शरीरेन्द्रियविषयादि को क्रमशः प्रधान तथा गौण 'फल' बता चुकने के अनन्तर, प्रस्तुत सूत्र के पूर्व वे कहते हैं—'अथैतदेव' जिसका सूत्र के साथ मिला कर यह अर्थ हुआ कि यही अर्थात् उभयुक्त सुखदुःखानुभव रूप मुख्य तथा शरीरादि रूप गौण 'फल' ही 'दुःख' नामक ग्यारहवाँ प्रमेय है, जिसका लक्षण या स्वरूप है पीडा-ताप। इससे यह बात स्पष्ट है कि पूर्वोक्त दुःख प्रस्तुत 'दुःख' का केवल एक अंश है क्योंकि उसके अतिरिक्त सुख तथा शरीरेन्द्रियादि भी उसमें गृहीत या समाविष्ट हैं। ऐसा किस कारण से किया गया ? इसे बताते हुये भाष्यकार कहते हैं कि पीडा रूप दुःख से अनुबद्ध (व्याप्त), उससे अनुषक्त (नित्य सम्बद्ध) अर्थात् उससे पृथक् या विभक्त न होकर रहने वाला सुख भी दुःख के सम्बन्ध से दुःख-रूप ही है।^१ जब सुख भी दुःख से सदैव सम्पृक्त या मिश्रित होने के कारण दुःख ही हुआ, तब उसके भोग का आयतन शरीर तथा साधन इन्द्रियाँ भी दुःख ही हुईं। आगे इस प्रकार से समस्त सुखों एवं शरीरेन्द्रियविषयादि पदार्थों के दुःख रूप से वर्णन करने का प्रयोजन बताते हुये भाष्यकार कहते हैं कि इस प्रकार विचारक पुरुष 'ससार में जो कुछ भी है, सब दुःख से ही व्याप्त है' ऐसा अनुभव करना हुआ, उस दुःख से मुक्ति-प्राप्ति की इच्छा से जन्म में ही असह्य दुःख देखता हुआ सबसे खिन्न हो जाता है, खिन्न होकर धीरे-धीरे विरक्त हो जाता है एवं विरक्त हो जाने पर (आत्मज्ञान प्राप्त करके) मुक्त हो जाता है।^२ भाष्यकार का तात्पर्य यह है कि लौकिक सुख और उसके साधनों में, या यों कहा जाय कि समस्त जीवन में ही, दुःख की भावना क्रमशः निर्वेद, वैराग्य, (ज्ञान) तथा अन्ततः तद्द्वारा मोक्ष (अपवर्ग) प्राप्त करने का अमोघ-अचूक साधन है।

१. तयाऽनुविद्धमनुषक्तमविनिभगिन वर्तमानं दुःखयोगाद् दुःखमिति ।—
न्यायभाष्य १।१।२१, पृ० ४५०

२. द्रष्टव्य सोऽयं सर्वं दुःखेनानुविद्धमिति पश्यन् दुःखं जिहासुर्जन्मनि
दुःखदर्शी निर्विद्यते, निर्विष्णो विरज्यते, विरक्तो विमुच्यते ।—वही, पृ० ४५०

सुख एव उसके साधनो मे दुःख की भावना करने का स्पष्ट कथन भाष्य-कार इसके पूर्व प्रमेयो का सामूहिक रूप से कथन करने वाले सूत्र १।१।९ के भाष्य मे भी कर चुके हैं। वहाँ उन्होने स्पष्ट कहा है कि 'दुःख' बहने से अनु-कूल-वेदनीय सुख का प्रत्याख्यान या निषेध करना अभिप्रेत नहीं है अपितु जन्मारम्भ से ही सुख एव उसके समस्त साधनो के दुःख-सम्पृक्त (दुःख-मिश्रित) होने के कारण, समाधि (एकाग्रता) की स्थिति मे 'यह सब दुःख ही है' इस प्रकार की भावना करने के लिये मुमुक्षु को यह दुःख-नामक ग्यारहवाँ प्रमेय सूत्रकार द्वारा यहाँ उपदिष्ट है। समाहित व्यक्ति ही 'सम्पूर्ण लौकिक सुखदुःख-मिश्रित है' ऐसी भावना करता हुआ विषयो से उद्विग्न होता है, उद्विग्न होने से उसके मन मे वैराग्य उत्पन्न होता है, और विरक्त होने पर उसे (ज्ञान की प्राप्ति एव तद्द्वारा) अपवर्ग (मोक्ष) प्राप्त हो जाता है।^१

वार्तिककार ने १।१।९ तथा १।१।२१, इन दोनो ही सूत्रो की अपनी व्याख्या मे भाष्यकार के ही दुःख-विषयक मत का पल्लवन तथा समर्थन किया है। उनका कथन है कि सुख-मात्र एवं उसके साधन मुख्य रूप से अर्थात् वस्तुतः दुःख हैं, ऐसा नहीं है। वस्तुतः उनमे वैराग्य उत्पन्न करके अपवर्ग प्राप्त करवाने के विचार से उनमे दुःख की भावना करने का उपदेश दिया गया है। क्योंकि यदि सुख न होगा तो उसका साधन-भूत धर्म व्यर्थ (निष्फल) हो जायगा। दुःखाभाव को उसका फल कहना उचित नहीं, क्योंकि तब तो धर्म के अभावात्मक फल देने वाला होने का प्रसङ्ग उपस्थित होगा, और लोक मे दृष्टिगत होने वाली प्रवृत्ति-द्विविधता भी नहीं उपलब्ध होगी। कोई-एक हित की प्राप्ति के लिये प्रवृत्त होता है, तो कोई-दूसरा अहित या अनिष्ट के परिहार के लिये। हित का अभाव होने से प्रवृत्ति का यह द्वैविध्य लोक मे नहीं रहेगा।^२ संक्षेप मे यही बात वार्तिककार ने १।१।९ के वार्तिक मे भी कही है, जो उन्ही के शब्दो मे इस प्रकार है :—

१. द्रष्टव्य—दुःखमिति नेदमनुकूलवेदनीयस्य सुखस्य प्रतीतेः प्रत्याख्या-नम्। किं तर्हि? जन्मन एवेद ससुखसाधनस्य दुःखानुषङ्गाद् दुःखेनाविप्रयोगाद् विविधबाधनायोगाद् दुःखमिति समाधिभावनमुपदिश्यते। समाहितो भावयति, भावयन् निर्विद्यते निर्विषणस्य वैराग्य, विरक्तस्यापवर्ग इति।—बही, पृ० ३८२

२. द्रष्टव्य—सर्व स्वरूपतो दुःखमिति केचित्। न, प्रत्यक्षविरोधात्। न हि प्रत्यक्ष सुख शक्य प्रत्याख्यातुमिति।...यदि च सुखं न स्यात्, धर्मवैयर्थ्यम्।

“सुख पुन. कस्मादस्मिन् नोक्तम् ? किमभावादाहोस्विदन्त्यतः उपलब्धेरिति ? न तावदभावात्, प्रत्यात्मवेदनीयत्वात् । प्रत्यात्ममेव वेदनीय सुखमुपलभ्यमान न शक्य नास्तीति वक्तुम् । अनभिधान तु वैराग्यज्ञापनार्थम् । कथम् ? नाय मोक्षमाण सर्वं दुःख भावयेदिति तस्य दुःखभावनार्थं सुखस्यानपदेशः ।” (पृ० ३८४) ।

तात्पर्य यह है कि प्रत्येक आत्मा (शरीर एवं मन) में अनुभूत होने से सुख की उपलब्धि होती है । अतः यह बात नहीं कही जा सकती कि वह नहीं है । उसका कथन न किया जाना वैराग्य-ज्ञापनार्थं है । यह कैसे ? ‘लोक में सभी कुछ दुःखमय है’, यह भावना मुमुक्षु नहीं करेगा, इस कारण से उसके दुःख-भावनार्थं सुख का उपदेश नहीं किया गया । दुःख की भावना से विषयो से निर्वेद, उससे तैलोक्यविषयक तृष्णा का विच्छेद या प्रहाण, उससे पुनर्भव के साधनों का अनुपादान, उससे तत्काल-पर्यन्त अनुत्पन्न धर्माधर्म की आगे अनुत्पत्ति तथा उत्पन्न धर्माधर्म का भोग द्वारा प्रक्षय होने से भावी जन्ममरणादि दुःख का विध्वंस रूप अपवर्ग साधक (प्रमाता) प्राप्त कर लेता है, क्योंकि उस जन्ममरणादि रूप ससार का बीज तो यह धर्माधर्म ही है जो अब नहीं रह गया है । इस प्रकार यह बात सर्वथा स्पष्ट है कि फल के रूप में सुख-दुःख, दोनों के गृहीत हो जाने पर ‘दुःख’ का पृथक् प्रमेय के रूप में पुनर्ग्रहण समाहित होकर समस्त लोक, उसके सारे सुखो एव सुख-साधनों में दुःख की भावना करने के लिये किया गया है, न कि धर्म के फल-भूत सुख का निषेध या प्रत्याख्यान करने के लिये ।

इच्छा कामः । क्रोधोद्वेषः । कृतिः प्रयत्नः ।

अर्थ—काम को इच्छा, क्रोध को द्वेष, तथा कृति (चेष्टा) को प्रयत्न कहते हैं ।

विशेष—‘आत्मा’ नामक द्रव्य में न्यायदर्शन, आठ विशेष या असाधारण गुण मानता है । ये आठ गुण बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म तथा

कि कारणम् ? सुखसाधन धर्म इति, सुख च नास्तीति व्यर्थो धर्मः । दुःखप्रतिषेधः फलमस्येति न युक्तम्, धर्मस्याभावफलत्वप्रसङ्गात् । अभावफलो धर्म इति स्यात् । प्रवृत्तिद्वैतं च लोके दृष्टं, तन्न स्यात् । हितमाप्स्यामीत्येकः प्रवर्तते, अनिष्टं ह्यास्यामीत्यपरः । हितस्याभावात् प्रवृत्तिद्वैतं लोके न स्यात् ।—न्यायवातिक १।१।२१, पृ० ४५० :

अधर्म हैं। इनमें प्रथम तीन का लक्षण-विवेचन हो चुका। मध्य के तीन का लक्षण सर्वविदित पर्यायो अर्थात् समानार्थक शब्दों द्वारा अत्यन्त संक्षेप में उपर्युक्त पंक्ति में प्रस्तुत किया गया है। पर्यायात्मक लक्षण 'असाधारण धर्म-कथन' रूप लक्षण की अपेक्षा हीन कोटि का होता है क्योंकि वस्तु-स्वरूप का वास्तविक एवं स्पष्ट उद्घाटन उसी से होता है। इसके अतिरिक्त 'इच्छा' गुण के लक्षण में एक अतिरिक्त दोष यह भी है कि इसमें इस सामान्य नियम का उल्लङ्घन दिखाई पड़ता है कि लक्षण-वाक्य में लक्षण पहले और लक्ष्य बाद में ग्रहीत होता है। इस नियम का अनुसरण 'द्वेष' तथा 'प्रयत्न' के लक्षण-वाक्यों में तो दृष्टिगोचर होता है परन्तु 'इच्छा' के लक्षण-वाक्य में नहीं। उसे 'कामः इच्छा' ऐसा होना चाहिये। इसलिये इसका अर्थ करते समय प्रस्तुत क्रम-भङ्ग को ठीक कर दिया गया है।

पर्याय-कथन रूप लक्षण की ऊनता (कमी) की पूर्ति टीकाकारों ने की है। जैसे, 'इच्छा' का लक्षण 'प्रवृत्तेः साक्षादनुकूलत्वम्' किया है। यह दो प्रकार की है—फलेच्छा, उपायेच्छा। सुखादि फल तथा यज्ञादि उपाय है। इसी प्रकार द्वेष का लक्षण 'निवृत्तेः साक्षादनुकूलत्वम्' किया है। 'चृत्सिंहदेव शास्त्री ने अपनी बालबोधनी में 'द्वेषटीत्यनुभवसिद्धद्वेषत्वजातिमान् द्वेष' ऐसा लक्षण प्रस्तुत किया है। इसी प्रकार उन्होंने इच्छा का 'इच्छात्वजातिमती इच्छा' यह लक्षण दिया है। प्रयत्न का भी 'प्रयत्नत्वजातिमान् प्रयत्नः' लक्षण दिया है। ये तीनों ही लक्षण सर्वानुभव-सिद्ध द्वेषत्व, इच्छात्व एवं प्रयत्नत्व जातियों के आधार पर किये जाने से पर्याप्त स्पष्ट और सुबोध हैं।

विहितकर्मजन्यो धर्मः । निषिद्धकर्मजन्यस्त्वधर्मः ।

अर्थ—वेद-विहित (त्यागादि) कर्म से उत्पन्न गुण-विशेष को धर्म कहते हैं। वेद-निषिद्ध (सुरापान आदि) कर्म से उत्पन्न गुण-विशेष को अधर्म कहते हैं।

विशेष—'धर्म' के लक्षण की 'अधर्म' में अतिव्याप्ति दूर करने के लिये उसमें 'विहित', तथा त्यागादि क्रिया में अतिव्याप्ति दूर करने के लिये 'कर्म-जन्य' पद दिये गये हैं। इसी प्रकार 'अधर्म' के लक्षण की 'धर्म' में अतिव्याप्ति दूर करने के लिये उसमें 'निषिद्ध' पद दिया गया है। इन धर्माधर्मों की एक मिलित सज्ञा अर्थात् संयुक्त नाम 'अदृष्ट' है। ये वासनात्मक सस्कार-विशेष से उत्पन्न होते हैं।

बुद्ध्यादयोऽष्टावात्ममात्रविशेषगुणाः । बुद्धीच्छाप्रयत्ना द्विविधाः,
नित्या अनित्याश्च । नित्या ईश्वरेस्य, अनित्या जीवस्य ।

अर्थ—(पूर्वोक्त) बुद्धि इत्यादि आठ केवल आत्मा के विशेष गुण हैं, आत्ममात्र-वृत्ति हैं । उनमें बुद्धि, इच्छा तथा प्रयत्न दो-दो प्रकार के हैं—नित्य तथा अनित्य । ईश्वर के बुद्धि-इच्छा-प्रयत्न गुण नित्य हैं, जीव के अनित्य हैं ।

संस्कारस्त्रिविधः, वेगो भावना स्थितिस्थापकश्चेति । वेगः पृथिव्या-
दिचतुष्टयमनोवृत्तिः । अनुभवजन्या स्मृतिहेतुर्भावना, आत्ममात्रवृत्ति ।
अन्यथाकृतस्य पुनस्तदवस्थापादकः स्थितिस्थापकः, कटादिपृथिवी-
वृत्तिः ।

अर्थ—वेग, भावना तथा स्थितिस्थापक के भेद से संस्कार तीन प्रकार का होता है । उनमें वेग नामक संस्कार पृथिवी, जल, तेज, तथा वायु—इन चार तथा मन में रहता है । जो अनुभव से उत्पन्न होकर स्मृति को उत्पन्न करता है, वह 'भावना' नामक संस्कार है । यह संस्कार केवल आत्मा में रहता है । अन्य अवस्था को प्राप्त पदार्थ को फिर वही (पहले की) स्थिति प्राप्त कराने वाला संस्कार 'स्थितिस्थापक' नामक संस्कार है । यह संस्कार चटाई आदि पृथिवी (पार्थिव पदार्थों) में रहता है ।

विशेष—संस्कार चौबीस गुणों में अन्तिम है । इस प्रकार संस्कारत्व गुणत्व की व्याप्य जाति हुई और गुणत्व संस्कारत्व की व्यापक जाति । तब फिर 'सामान्यगुणात्मविशेषगुणोभयवृत्तिगुणत्वव्याप्यजातिमान् संस्कारः' इस प्रकार 'संस्कार' गुण का लक्षण किया जा सकता । संक्षेप में 'संस्कारत्वजातिमान् संस्कार' इतना ही लक्षण होगा ।

त्रिविध संस्कारों में 'वेग' नामक संस्कार का लक्षण 'द्वितीयादिपतना-
समवायिकारण वेगः' है । वस्तुओं का पतन सर्वप्रथम उनके गुरुत्व के कारण होता है, किन्तु उसके बाद का सारा द्वितीय-तृतीय इत्यादि पतन प्रथम पतन से उत्पन्न 'वेग' के कारण होता है । इस प्रकार 'वेग' का उपर्युक्त लक्षण सर्वथा निर्दोष है । 'क्रियाजन्यत्वे सति क्रियाजनकत्वम्' यह भी वेग का लक्षण है । 'क्रियाजन्य' कहने से गुरुत्व इत्यादि तथा 'क्रियाजनक' कहने से विभाग

इत्यादि गुणों में इसकी अतिव्याप्ति नहीं होती। यह वेग कही तो अपने कारण के गुण से उत्पन्न होता है और कही कर्म से।

भावनाख्य संस्कार केवल आत्मा में रहता हुआ सदृश वस्तुओं के दर्शन अदृष्ट तथा चिन्ता इत्यादि सहकारियों से उद्बुद्ध होने पर ही पूर्वानुभूत वस्तु की स्मृति उत्पन्न करता है। ये सहकारी आत्माश्रित संस्कार-भावना को उद्बुद्ध करते हैं, एवं उद्बुद्ध होकर ही 'भावना' संस्कार स्मृति को उत्पन्न करता है। 'अनुभवजन्यत्वे सति स्मृतिजनकत्वम्' इसका निर्दोष लक्षण है। बुद्धि से लेकर अधर्म पर्यन्त आठ तथा प्रस्तुत भावनाख्य संस्कार—ये आत्मा के नौ विशेष गुण हैं।

स्थितिस्थापक संस्कार के कारण ही हस्त इत्यादि से खींची जाने पर नीचे लटक आई वृक्ष की शाखा हस्त-मुक्त होने पर पुनः पूर्ववत् अपने स्थान पर स्थापित हो जाती है। इसी प्रकार धान इत्यादि कूटने वाली ढेकी, पिछले भाग को पैर से नीचे दबाने पर अगले (मुसल वाले) भाग में ऊपर उठ जाती है। फिर पैर हटा लेने पर जो उठा भाग अपनी पूर्व स्थिति में स्थापित हो जाता है, वह भी इसी स्थितिस्थापक संस्कार के कारण। लपेटी हुई चटाई खोलकर फैला दी जाने के बाद छोड़ दी जाने पर जो पुनः पूर्ववत् लपेट उठती है वह भी इसी संस्कार के कारण। आरोपित प्रत्यञ्चा (ढोरी) वाले धनुष की ढोरी उतार देने पर वह जो फिर पूर्ववत् स्थित हो जाता है, वह भी इसी स्थितिस्थापक संस्कार के कारण।

॥ गुण-निरूपण समाप्त ॥

अथ कर्म-प्रकरणम्

चलनात्मकं कर्म । ऊर्ध्वदेशसंयोगहेतुस्तक्षेपणम् अधोदेशसंयोग-
हेतुरवक्षेपणम् । शरीरस्य सन्निकृष्टसंयोगहेतुराकुञ्चनम् । विप्रकृष्ट-
संयोग हेतुः प्रसारणम् । अन्यत् सर्वगमनम् । पृथिव्यादिचतुष्टय-
मनोमात्रवृत्ति ।

अर्थ—'कर्म' का स्वरूप है चलना (हिलना, गति) अर्थात् क्रिया। ऊर्ध्व स्थान में होने वाले संयोग के कारण को 'उत्क्षेपण' कहते हैं। अधोदेश (नीचे के स्थान) में होने वाले संयोग के कारण को 'अपक्षेपण' कहते हैं। शरीर के निकट के स्थान में होने वाले संयोग के कारण को 'आकुञ्चन' कहते हैं। शरीर

से दूर के स्थान में होने वाले संयोग को 'प्रसारण' कहते हैं। इनके अतिरिक्त अन्य सभी प्रकार की गतियों या क्रियाओं को 'गमन' कहते हैं।

विशेष—(i) 'गमन' के ही अन्तर्गत भ्रमण (घूमना या चक्कर काटना), रेचन (खाली करना), स्यन्दन (प्रवहण, प्रसवण, बहना), ऊर्ध्वज्वलन (अग्नि का), तथा तिर्यक् अर्थात् तिरछा गमन (वायु का) भी है, जैसा कि अधोलिखित कारिका में कहा गया है—

‘भ्रमण रेचन स्यन्दनोर्ध्वज्वलनमेव च ।

तिर्यग्गमनमप्यत्र गमनादेव लभ्यते ॥’

(11) मूल में 'कर्म' का स्वरूप या लक्षण 'चलना'—क्रिया—बताया गया है। इसके अतिरिक्त 'सयोगभिन्नत्वे सति सयोगासमवायिकारणं कर्म' यह भी लक्षण है जो 'पदार्थोद्देशप्रकरण' में पीछे दिया जा चुका है। इसका अर्थ वही द्रष्टव्य है। कर्म का यह लक्षण उसके स्वरूप को विशेष रूप से उद्घाटित करने के कारण अधिक अच्छा है। वस्तुतः 'कर्म' उसी को कहते हैं जो 'गुण' की तरह एकमात्र द्रव्य में ही रहता है, द्रव्य का पूर्वदेश से विभाग करके उत्तर देश के साथ संयोग उत्पन्न करता है, तथा विभाग-संयोग को उत्पन्न करने में केवल अपने समवायिकारण द्रव्य की सहायता लेता है। इस प्रकार 'कर्म' संयोग का असमवायिकारण है।

अथ सामान्यप्रकरणम्

नित्यमेकमनेकानुगतं सामान्यम् । द्रव्यगुणकर्मवृत्ति । तद् द्विविधं परापरभेदात् । परं सत्ता । अपरं द्रव्यत्वादि ।

अर्थ—जो नित्य और एक हो, तथा अनेक व्यक्तियों में अनुगत हो अर्थात् अनुवृत्ति-प्रत्यय का हेतु हो, वह सामान्य (जाति) है। यह द्रव्य, गुण तथा कर्म में रहता है। पर तथा अपर के भेद से यह दो प्रकार का होता है। (द्रव्य, गुण तथा कर्म, इन तीनों में रहने वाली) सत्ता पर सामान्य कहलाती है। (द्रव्य-मात्र में रहने वाली) द्रव्यत्व आदि अपर सामान्य कहलाता है। ['आदि' पद से गुणमात्र में रहने वाला 'गुणत्व', कर्म-मात्र में रहने वाला 'कर्मत्व' तथा उनसे भी अपर जैसे घटत्व-वृक्षत्व, रूपत्व-रसत्व आदि तथा-उत्क्षेपणत्व-अपक्षेपणत्व आदि सामान्यों का ग्रहण होता है] ।

विशेष—सामान्य का ही दूसरा नाम 'जाति' है। 'पर' वह है जो अधिक देश में रहे और 'अपर' वह है जो न्यून देश में रहे—'परत्वमधिकदेश-वृत्तित्वम्, अपरत्व च न्यूनदेशवृत्तित्वम्'। जैसे, 'द्रवत्व' पृथिवी, जल आदि नौ द्रव्यों में रहने के कारण केवल पृथिवी, या केवल जल आदि में रहने वाले पृथिवीत्व, जलत्व आदि की अपेक्षा अधिक देश या स्थान में रहने के कारण 'पर सामान्य' है, एवं उसकी अपेक्षा कम देश में रहने वाले पृथिवीत्व, जलत्व आदि 'अपरसामान्य' हैं। 'सामान्य' का लक्षण है—'नित्यत्वे सति अनेकसम-वेतत्वम्'। अर्थात् जो नित्य हो, एव अनेक में समवाय सम्बन्ध से वर्तमान हो, वह 'सामान्य' नामक पदार्थ है। परमाणु द्रव्य नित्य तो होते हैं परन्तु वे अनेक-समवेत नहीं होते। इसके विपरीत द्व्यणुक, त्र्यणुक से लेकर महाभूत पृथिवी, जल, तेजस् तथा वायु अनेक में समवेत होने पर भी नित्य नहीं होते। इसी प्रकार गुण एव कर्म भी नित्य नहीं अपितु उत्पद्यमान होने से अनित्य होते हैं। इस प्रकार नित्यानित्य द्रव्य, गुण एवं कर्म—इन तीनों में ही इस लक्षण की अतिव्याप्ति नहीं होगी। समवाय और अभाव पदार्थ भी समवाय सम्बन्ध से किसी में नहीं रहते। न्याय वैशेषिक सिद्धान्त के अनुसार भूतल में रहने वाला घटाभाव नित्य है, एव अनेक वस्तुओं में, अर्थात् जहाँ-जहाँ घटाभाव रहता है उन सभी में, रहता है। परन्तु वह उनमें स्वरूप सम्बन्ध से रहता है, समवाय से नहीं। अतः उसमें लक्षण की अतिव्याप्ति नहीं होगी। बचा 'सामान्य' पदार्थ जो नित्य भी है, साथ ही अनेक व्यक्तियों में समवाय सम्बन्ध रहता है, अतः 'नित्यत्वे सति अनेकसमवेतत्वम्' यह 'सामान्य' पदार्थ का ठीक लक्षण सिद्ध हुआ।

वस्तुतः तो इसके स्वरूप को स्पष्ट करने वाला लक्षण है—'अनुवृत्तिप्रत्यय-हेतुभूतो नित्यधर्मः सामान्यम्'। अर्थात् समान अवयव वाली अनेक व्यक्ति-वस्तुओं में जो समान प्रत्यय या बोध का कारण बने, वह सामान्य है। जैसे, अनेक गो-व्यक्तियों में 'यह गौ है, यह गौ है' इस प्रकार का समान बोध होता है, उसका हेतुभूत धर्म है 'गोत्व'। अतः यह सामान्य हुआ। यह गोत्व क्या है—समस्त गो-व्यक्तियों को अन्य अश्व, महिष इत्यादि व्यक्तियों से अलग करने वाला तन्निष्ठ सास्नादिमत्व (गलकम्बल इत्यादि वाला होना) धर्म। इसी से 'सास्नादिमान् गौः' यह 'गौ' का लक्षण हुआ। इस प्रकार 'सामान्य' पदार्थ अनुवृत्ति-प्रत्यय—समान या एकाकार होने का बोध—का हेतु होने के साथ-साथ व्यावृत्ति-प्रत्यय—असमान या भिन्न होने का बोध—का भी हेतु होता है।

सामान्य का अनेक मे समवाय सम्बन्ध से रहना आवश्यक है । इससे स्पष्ट है कि आकाश, जो एक ही है अनेक नहीं, मे रहने वाला तथा अन्य पृथिवी आदि से उसे पृथक् (व्यावृत्त) करने वाला 'आकाशत्व' धर्म सामान्य या जाति नहीं कहा जा सकता । इसे 'उपाधि' कहा जाता है । इस प्रकार एकवृत्तित्व या एक-समवेतत्व 'सामान्य' का बाधक है । इसके अतिरिक्त अन्य कई जाति-बाधक उदयनाचार्य ने कहे है जो इस प्रकार है :—“व्यक्तेरभेदस्तुल्यत्व सङ्करोऽथानवस्थिति । रूपहानिरसम्बन्धो जातिबाधकसङ्ग्रहः” ॥—(उदयनाचार्यकृत किरणावली टीका) । न्यायमुक्तावलीकार विश्वनाथ ने अपनी न्यायमुक्तावली के पदार्थ-प्रकरण के अन्तर्गत 'सामान्य' पदार्थ के विवेचन मे उद्धृत किया है ।

१—व्यक्ति का अभेद अर्थात् एकत्व होने पर जाति नहीं होगी, जैसे एक आकाश मे रहने वाला 'आकाशत्व' धर्म-जाति नहीं, उपाधि है ।

२—व्यक्तियों की तुल्यता होने पर भी जाति नहीं होती । जैसे, घट तथा कलश मे रहने वाली घटत्व और कलशत्व आपाततः पृथक् या भिन्न जातियाँ प्रतीत होती है परन्तु जिन घटो मे 'घटत्व' धर्म रहता है, उन्ही मे कलशत्व भी रहता है । दोनो मे व्यक्ति समान अर्थात् वही हैं । इसलिये दोनो अलग-अलग जातियाँ नहीं मानी जा सकती ।

३—किन्ही दो धर्मों का परस्पर 'सङ्कर' होने पर भी उन्हे 'जाति' नहीं माना जा सकता । जैसे, पृथिवी, जल, तेज, वायु तथा आकाश मे रहने वाले 'भूतत्व' धर्म तथा पृथिवी, जल, तेज, वायु तथा मन मे रहने वाले 'मूर्तत्व' धर्मों को इसलिये 'जाति' नहीं माना जा सकता; क्योंकि 'भूतत्व' चार के अतिरिक्त मन मे तथा 'मूर्तत्व' चार के अतिरिक्त आकाश मे नहीं पाया जाता ।

४—अनवस्था दोष उत्पन्न करने वाले धर्म को भी 'जाति' नहीं माना जा सकता । जैसे, सत्तात्व या द्रव्यत्वत्व अथवा पृथिवीत्वत्व आदि को जातियाँ मानने पर अनवस्था दोष उत्पन्न होता है, क्योंकि उनमे फिर 'त्व' लगाकर सत्तात्वत्व, द्रव्यत्वत्वत्व इत्यादि जातियों की भी कल्पना की जा सकती है एव च इन जातियों की कभी समाप्ति ही नहीं होगी । अतः जाति मे जाति नहीं मानी जाती ।

५—रूपहानि अर्थात् स्वरूप-विनाश का कारण बनने वाले धर्म की भी 'जाति' रूप से मान्यता नहीं हो सकती । जैसे, अनन्त विशेष पदार्थों मे 'विशे-

षत्व' जाति मान लेने से उसका 'स्वतोव्यावर्तकत्व' रूप ही नष्ट हो जाता है क्योंकि समस्त 'विशेषो' मे कुछ सामान्य या सादृश्य तो मानना ही पडेगा जिसका बोध कराने वाली 'विशेषत्व' जाति होगी । किन्तु ये 'विशेष' पदार्थ तो केवल व्यावर्तक है । जिनमे ये रहते हैं, उनका वैशिष्ट्य प्रकट करते हैं और स्वयं भी एक दूसरे से स्वरूपतः भिन्न होते हैं । ऐसी स्थिति मे 'विशेषत्व' जाति मानने से 'विशेष' पदार्थ के स्वरूप की ही हानि हो जाने के कारण, वह अमान्य है ।

६—असम्बन्ध अर्थात् किसी धर्म का अपने व्यक्तियों से सम्बन्ध न बनने पर भी, वह 'जाति' नहीं माना जाता । जैसे, यदि 'समवाय' पदार्थ मे रहने वाली 'समवायत्व' जाति मानी जाय तो वह समवाय सम्बन्ध से ही 'समवाय' मे रहेगी । किन्तु समवाय मे दूसरा समवाय रहे, यह सम्भव नहीं । अतः सम-वायत्व का कोई सम्बन्ध न बनने के कारण, वह 'जाति' नहीं है ।

॥ सामान्य-निरूपण समाप्त ॥

अथ विशेष-प्रकरणम्

नित्यद्रव्यवृत्तयो व्यावर्तका विशेषाः ।

अर्थ—नित्य द्रव्यो मे रहने वाले उनके भेदक तत्त्वो को 'विशेष' कहते हैं ।

विशेष—(1) 'व्यावर्तकत्व' इतना ही लक्षण करने पर, चूँकि घटत्व आदि जातियाँ भी घटादि व्यक्तियों को पट, मठ आदि से समस्त घट-भिन्न व्यक्तियों से व्यावृत्त करती हैं, अतः उनमे भी 'विशेष' के लक्षण की अतिव्याप्ति हो जाती । इस कारण से 'नित्यद्रव्यवृत्तयः' यह अतिरिक्त पद दे दिया गया । इससे अतिव्याप्ति दूर हो गई, क्योंकि 'घटत्व' आदि जातियाँ नित्य द्रव्यो मे नहीं रहती । किन्तु 'आत्मत्व' एवं 'मनस्त्व' जातियाँ तो नित्य पदार्थो मे ही रहती हैं । अतः इनमे होने वाली लक्षण की अतिव्याप्ति के परिहार के लिये उसमे 'आत्मत्व-मनस्त्वभिन्ना' इस पद का भी सन्निवेश किया जाना चाहिये ।

(11) पृथिवी, जल, तेज तथा वायु—इन चार स्थूल अर्थात् कार्य भूतो के परमाणु (सूक्ष्मतम अविभाज्य अवयव), और आकाश, काल, दिक्, आत्मा तथा मन न्याय-वैशेषिक मत से नित्य द्रव्य है । इन्ही नित्य द्रव्यो के परस्पर भेदक तत्त्वो के रूप मे 'विशेष' पदार्थ की कल्पना सर्व-प्रथम वैशेषिकसूत्रकार महर्षि कणाद ने की थी जिसके कारण उनके दर्शन का नाम 'वैशेषिक' पडा । आगे चल कर न्यायदर्शन मे भी इसकी मान्यता हो गई, यद्यपि उसमे यह मान्यता एकदेशीय ही रही, सर्वमान्य नहीं बन पाई ।

महर्षि कणाद को 'विशेष' को पृथक् या स्वतन्त्र पदार्थ मानने की क्या आवश्यकता थी ? इस प्रश्न का समाधान इस प्रकार है :—घट, पट इत्यादि अनित्य द्रव्य तो अपने घटकावयवों से ही परस्पर भिन्न या पृथक् हो जाते हैं । किन्तु परमाणु आदि नित्य द्रव्यों में तो अवयव ही नहीं होते, जिनके कारण उनका पारस्परिक भेद हो सके जबकि भेद तो उनमें होता ही है । अतः इस भेद के कारण-रूप से नित्य द्रव्यों में रहने वाले 'विशेष' नामक पदार्थ को मानना आवश्यक हो गया । इस प्रकार 'नित्यद्रव्य-व्यावर्तकत्व' ही इस 'विशेष' का स्वरूप कहा जा सकता है ।

प्रत्येक नित्य द्रव्य के 'विशेषों' का पृथक्-पृथक् होना आवश्यक है, क्योंकि "गौरय, गौरयम्" की तरह ही यदि 'विशेषोऽय, विशेषोऽयम्' में भी समानता या एकाकारता का प्रत्यय अथवा बोध मानेंगे तो 'विशेष' के 'व्यावर्तकत्व'^१ स्वरूप की हानि हो जायगी । इसीलिये 'स्वरूप-हानि' को पीछे जाति-बाधकों में गिनाया गया है । यदि ये भी समान होते तो इनमें भी अनेक गोव्यक्तियों में गोत्व की तरह ही, 'विशेषत्व' जाति होती । असंख्य नित्य द्रव्यों में रहने वाले ये 'विशेष', पृथक्-पृथक् होने से ही असंख्य (अनन्त) माने जाते हैं । इनमें परस्पर किसी प्रकार का भी साम्य नहीं है, ये स्वरूपतः ही एक-दूसरे से पृथक् हैं । इस प्रकार "स्वतो-व्यावर्तकत्व विशेषत्वम्" ऐसा 'विशेष' पदार्थ का लक्षण बनता है ।

न्याय-वैशेषिक के अनुसार परमाणु ही अन्तिम द्रव्य है जिनसे पृथिवी, जल, तेज तथा वायु नामक स्थूल भूत (महाभूत) बनते हैं । आकाश, काल, दिक्, आत्मा तथा मन—ये पाँच सूक्ष्मतम द्रव्य तो परमाणु-हीन तथा नित्य होने से कार्य हैं ही नहीं । प्रलय-काल में जब पृथिवी, जल इत्यादि चारों कार्य द्रव्य क्रमशः नष्ट होते-होते अन्ततः परमाणु-अवस्था को प्राप्त हो जाते हैं और उनके कार्यावस्था के रूप, रस, परिमाण आदि गुण व्यावर्तक नहीं रह जाते, तब ये 'विशेष' ही उनके व्यावर्तक होते हैं । इस प्रकार अन्त में होने से ये 'अन्त्य'—'अन्ते भवाः'—कहे जाते हैं । ऐसी वस्तुस्थिति में 'अन्त्यत्वे सति नित्यद्रव्यवृत्तित्वं विशेषत्वम्' ऐसा भी लक्षण 'विशेष' पदार्थ का बनता है । किन्तु विशेष रूप से स्वरूपोद्घाटक होने के कारण पूर्वोक्त 'स्वतोव्यावर्तकत्व विशेषत्वम्' ही इस का प्रमुख लक्षण सिद्ध होता है ।

॥ विशेष-निरूपण समाप्त ॥

अथ समवाय-प्रकरणम्

नित्यसम्बन्धः समवायः । अयुतसिद्धवृत्तिः । यतोर्द्धयोर्मध्ये एकम-
विनश्यदपराश्रितमेवावतिष्ठते, तावयुतसिद्धौ । यथा अवयवावयविनौ,
गुणगुणिनौ, क्रियाक्रियावन्तौ, जातिव्यक्तौ, विशेषनित्यद्रव्ये चेति ।

अर्थ—नित्य सम्बन्ध को 'समवाय' कहते हैं । वह अयुत-सिद्ध पदार्थों में
रहता है । जिन दो पदार्थों में से एक नष्ट न होने तक दूसरे के आश्रित रहता
है, वे दोनो 'अयुतसिद्ध' कहे जाते हैं । जैसे अवयव और अवयवी, गुण और
गुणी, क्रिया और क्रियावान्, जाति और व्यक्ति तथा विशेष और नित्यद्रव्य ।

विशेष—(1) यदि 'समवाय' का लक्षण केवल 'नित्यः' किया जाय तो
आकाशादि के भी नित्य होने से लक्षण की उनमें अतिव्याप्ति होगी । अतः
उसके परिहारार्थ 'सम्बन्ध' पद भी लक्षण में दिया गया है । केवल 'सम्बन्धः'
ऐसा लक्षण करने पर सयोग सम्बन्ध में उसकी अतिव्याप्ति होगी । अतः इसके
परिहारार्थ लक्षण में 'नित्य' पद भी दिया गया है । तथापि स्वरूप सम्बन्ध में अति-
व्याप्ति होगी ही क्योंकि वह भी नित्य सम्बन्ध है । अतः इसके परिहारार्थ लक्षण
में 'स्वरूपसम्बन्धभिन्नत्वम्' पद को भी देना चाहिये । एव 'स्वरूपसम्बन्धभिन्नत्वे
सति नित्यसम्बन्धत्व समवायत्वम्'—यह समवाय का परिष्कृत लक्षण होगा ।

(ii) वस्तुतः 'समवाय' भी सयोग नामक सम्बन्ध की तरह ही एक विशेष
प्रकार का सम्बन्ध ही है । भेद केवल इतना ही है कि जहाँ सयोग अनित्य होता
है, वहाँ समवाय नित्य होता है । फिर 'सयोग' की तरह ही सम्बन्ध
होने के कारण इसे भी 'गुण' पदार्थ के अन्तर्गत न रख कर एक स्वतन्त्र (पृथक्)
पदार्थ क्यों माना गया ? इस प्रश्न का उत्तर यह है कि न्याय-वैशेषिक दर्शन
में समवाय की विशेष महत्ता के कारण ही इसे सामान्य 'सयोग' नामक 'गुण'
पदार्थ से अलग एक स्वतन्त्र पदार्थ मान लिया गया है । इसकी इस महत्ता का
आभास 'विशेष' पदार्थ की पूर्व-कृत व्याख्या के अन्तिम भाग से हो जाता है ।
वहाँ कहा गया है कि नित्य सूक्ष्मतम परमाणुओं से ही क्रमशः अनित्य स्थूल-
तम पृथिवी, जल, तेज तथा वायु नामक कार्यद्रव्यों की उत्पत्ति होती है । इसी
उत्पत्ति में समवाय की अपेक्षा होती है । बिना समवाय के सूक्ष्म से स्थूल की
सृष्टि हो ही नहीं सकती । दो परमाणुओं में समवेत (समवाय सम्बन्ध से युक्त)
होकर ही एक 'द्व्यणुक', तीन द्व्यणुको में समवेत होकर एक स्थूल 'त्र्यणुक'
(या त्रसरेणु), चार 'त्र्यणुको' में समवेत होकर एक अधिक स्थूल 'चतुरणुक'
(या चसरेणु) होता है । इसी क्रम से अन्ततः महास्थूल पृथ्वी, जल, तेज तथा वायु

की सृष्टि होती है। जब तक द्व्यणुकादि कार्य रहेगे तब तक वे अपने घटका-वयवो—परमाणु आदि—मे समवेत होकर ही, अर्थात् समवाय सम्बन्ध से ही, रहेगे। इस प्रकार समवायी और समवेत के बीच का समवाय सम्बन्ध समवेत कार्य द्रव्य के सत्ता-काल तक नित्य रहेगा। इसी से यह नित्य सम्बन्ध है और इसी से मूल मे 'नित्यसम्बन्ध समवाय.' ऐसा इसका लक्षण किया गया है।

मूल मे इसे 'अयुतसिद्धवृत्ति.' कहा गया है जिसका विग्रह है—'अयुतसिद्धयो. वृत्तिर्यस्य सः' अर्थात् दो अयुतसिद्ध वस्तुओं मे रहने वाला। इसकी इसी विशेषता—असधारण धर्म—को लेकर, इसका 'अयुतसिद्धयोः सम्बन्धः समवायः' ऐसा भी लक्षण किया जाता है। इसका अर्थ यह है कि दो अयुतसिद्ध वस्तुओ के सम्बन्ध को 'समवाय' कहते हैं। यह 'अयुतसिद्ध' क्या है? 'यु मिश्रणामिश्रणयोः' धातु से अमिश्रण अर्थात् 'पृथक्' अर्थ मे बने 'युत' शब्द से 'अपृथग्भूत' अर्थ मे 'अयुती' 'न युती' शब्द बनता है। फिर 'अयुतावेव सिद्धौ' इस अर्थ मे 'अयुतसिद्धौ' समास बना। इसका अर्थ है—जो पृथक्-पृथक् सिद्ध न हों, अलग-अलग न रह सके, जैसे तन्तु (धागे) और उनसे बना वस्त्र-खण्ड। 'तयोः सम्बन्धः समवायः' अर्थात् ऐसा ही दो वस्तुओ के बीच का सम्बन्ध समवाय कहा जाता है। यह इस लक्षण का तात्पर्य है। इस सब तथ्य को स्पष्ट करने वाली एक कारिका सुप्रसिद्ध है जो इस प्रकार है—'तावेवायुतसिद्धौ द्वौ विज्ञातव्यौ ययोर्द्वयोः। अनश्यदेकमपराश्रितमेवावतिष्ठते ॥' इसमे आया हुआ 'अनश्यत्' शब्द बहुत ही महत्त्वपूर्ण है। इसका अर्थ है 'नष्ट न होती हुई' अर्थात् अपने नाश की प्रक्रिया प्रारब्ध होने के पूर्व सत् वस्तु। यह अपने जिस उपादान पर आश्रित होकर रहती है, वही उसका समवायिकारण होता है, जैसे वस्त्र का समवायिकारण तन्तु। यह वस्त्र जब तक रहेगा, अपने उपादान-भूत तन्तुओ मे ही समवाय अर्थात् नित्य सम्बन्ध से रहेगा, उनसे पृथक् नहीं। पृथक् तो विनाश-काल मे ही होगा। यही 'अनश्यत्' कहने का तात्पर्य है।

॥ समवाय-निरूपण समाप्त ॥

अथ अभाव-प्रकरणम्

अनादिः सान्तः प्रागभावः। उ.पत्तेः पूर्वं कार्यस्य।

अर्थ—जिसका आदि अर्थात् आरम्भ नहीं है किन्तु अन्त है, ऐसे अभाव को 'प्रागभाव' कहते हैं। यह कार्य का (अपने कारण मे) अपनी उत्पत्ति के पहले का अभाव है।

विशेष—(1) ग्रन्थकार ने 'अभाव' का कोई लक्षण नहीं दिया, जबकि 'द्रव्य' से लेकर 'समवाय' तक छोटी पदार्थों का लक्षण दिया है। तर्कभाषाकार केशवमिश्र ने भी ऐसा ही किया है। उन्होंने अभाव के 'संसर्गभाव' तथा 'अन्योऽन्याभाव' नामक दो भेद एव संसर्गभाव के 'प्रागभाव', 'प्रध्वसाभाव' तथा 'अत्यन्ताभाव' नामक तीन भेद देते हुये 'अभाव' के विवेचन का प्रारम्भ किया है। लगता है, 'अभाव' के सर्वजनसवेद्य होने के कारण, अभाव के सभी जनो के बोध या अनुभव का विषय होने के कारण ही, उसका लक्षण इन आचार्यों ने नहीं किया। अज्ञात का लक्षण किया जाता है, ज्ञात वस्तु का क्या लक्षण। प्रागभाव आदि उसके भेद पारिभाषिक एवं अज्ञात होने से लक्षण की अपेक्षा रखते थे, अतः उनके लक्षण दिये गये। 'भूतल पर घट का अभाव है', 'वायु मे रूप का अभाव है', 'घर मे अन्नादि का अभाव है', इत्यादि प्रतिदिन के अनुभव हैं। ये अनुभव सर्व-सामान्य जनो के हैं। इस प्रकार निषेध-मुख से सभी को अनुभूत या ज्ञात होने के कारण 'अभाव' पदार्थ का लक्षण इन आचार्यों ने नहीं दिया। तथापि तर्कभाषाकार ने इस तथ्य का संकेत अभाव के प्रकार एव उनके लक्षण देने से पूर्व ही इस प्रकार दिया है—'इदानी निषेध-मुखप्रमाणगम्योऽभावरूपः सप्तमः पदार्थ प्रतिपाद्यते' (तर्कभाषा, पृ० २५०)। न्यायमुक्तावलीकार विश्वनाथ का 'अभात्व द्रव्यादिषट्कान्योन्याभाववत्त्वम्' लक्षण भी इससे अधिक कुछ नहीं प्रकट करता है। हाँ, इसे लक्षण का पारिभाषिक रूप देकर थोड़ा कठिन अवश्य बना दिया गया है। इसका अर्थ यह है कि द्रव्यादि छः भाव पदार्थों के अन्योन्याभाव (भेद) वाले अर्थात् द्रव्यादि छः भाव-पदार्थों से भिन्न पदार्थ को 'अभाव' कहते हैं। बात तो वही हुई, केवल 'अन्योन्याभाव' पद को लक्षण मे डालकर उसे दुरवबोध बना दिया। 'अभाव' को अन्योन्याभाव के द्वारा समझाना कहाँ तक न्याय एव उचित है? जो अभी 'अभाव' ही नहीं जानता, वह भला अन्योन्याभाव क्या जानेगा ?

(11) केवल 'सादिः' इतना ही लक्षण करने पर घटादि वस्तुओ मे अतिव्याप्ति होती, अतः उसमे 'अनादिः' पद भी दिया गया। घट सान्त अनित्य तो है किन्तु अनादि नहीं है, अतः 'अनादिः' पद देने से घट मे उसकी अतिव्याप्ति दूर हो गई। केवल 'अनादि' लक्षण करने पर अनादि परमाणु आदि मे उसकी अतिव्याप्ति होती, अतः उसे दूर करने के लिये 'सान्तः' पद भी दिया गया। परमाणु नित्य है, 'सान्त' अर्थात् अनित्य नहीं हैं। अतः 'सान्तः' पद देने से परमाणु आदि मे होने वाली लक्षण की अतिव्याप्ति दूर हो गई।

यह प्रागभाव कार्य का अपने समवायिकारण में होता है, एव उत्पत्ति के पूर्व होता है^१ । कार्य का यह अभाव अपने समवायिकारण में तभी तक रहता है जब तक कार्य उत्पन्न नहीं हो जाता । कार्य के उत्पन्न होते ही, उससे उसका प्रागभाव नष्ट हो जाता है, कार्य उसका प्रतियोगी (विरोधी) जो ठहरा इसलिये ।^२ दो कपालों में वर्तमान घटाभाव उनमें घट की उत्पत्ति होते ही समाप्त हो जाता है । कपालस्थ यह घटाभाव कब से अर्थात् कितने समय से है, इसका उत्तर यही है कि अनादिकाल से । इसी से प्रागभाव 'अनादिः सान्तः' होता है ।

सादिरनन्तः प्रध्वसाभावः । उत्पत्त्यनन्तरं कार्यस्य ।

अर्थ—जिसका आदि है परन्तु अन्त नहीं है, ऐसे अभाव को 'प्रध्वसाभाव' कहते हैं । यह कार्य का अपनी उत्पत्ति के परवर्ती काल में होने वाला अभाव है ।

विशेष—'सादिः' इतना ही लक्षण करने पर उत्पन्न होने वाले घटादि में उसकी अतिव्याप्ति होती । इसलिए 'अनन्तः' पद भी लक्षण में दिया गया । इससे अतिव्याप्ति दूर हो गई, क्योंकि उत्पन्न होने वाले सारे ही भाव-पदार्थ सान्त अर्थात् नश्वर होते हैं, अनन्त नहीं । 'अनन्तः' इतना ही लक्षण करने पर अनन्त नित्य आत्मादि पदार्थों में उसकी अतिव्याप्ति होती । इसलिये उसके साथ 'सादिः' पद भी दिया गया ताकि नित्य भावपदार्थों में उसकी अतिव्याप्ति दूर हो जाय । नित्यभाव पदार्थ 'सादि' नहीं, अनादि होते हैं ।

'प्रध्वस' नाम से ही स्पष्ट है कि यह अभाव कार्य वस्तु के विनाश से उत्पन्न होता है । जैसे, उत्पन्न घट जब मुद्गर इत्यादि से प्रहार करने पर नष्ट हो जाता है, तब उस नाश—प्रध्वस—से घट का अभाव हो जाता है । घट का यह अभाव उसकी उत्पत्ति के बाद ही किसी काल-विशेष में होने से 'सादि' है; और चूँकि यही घट (कपालों के नष्ट हो जाने से) फिर कभी उत्पन्न नहीं किया जा सकता, अतः उसका अभाव, सदैव बना रहने से, अनन्त अर्थात् नित्य है । इस प्रकार प्रध्वसाभाव सादि किन्तु अनन्त होता है । यह सब तद्यत् तर्क-भाषाकार-कृत लक्षण में एव उसके विवेचन में संक्षेप से आ गया है । वह इस प्रकार है :—'उत्पन्नस्य कारणेऽभावः प्रध्वसाभावः । प्रध्वसो विनाश इति

१. 'उत्पत्तेः प्राक् कारणे कार्यस्याभावः प्रागभावः' ।—तर्क०, पृ० २५१

२. 'स चानादिकल्पत्तेरभावात्, विनाशी च, कार्यस्यैव तद्विनाशरूपत्वात्' ।—तर्क०, पृ० २५१

अतः इस का यह लक्षण सर्वथा अनवद्य है ।

यावत् । यथा भग्ने घटे कपालमालाया घटाभावः । स च मुद्गरप्रहारादिजन्यः ।
स चोत्पत्तिमानपि अविनाशी, नष्टस्य कार्यस्य पुनरुत्पत्तेः' (पृ० २५१) ।

लैकालिकसंसर्गावच्छिन्नप्रतियोगिताकोऽभावोऽत्यन्ताभावः । यथा,
भूतले घटो नास्तीति ।

अर्थ—लैकालिक अर्थात् नित्य संसर्ग से अवच्छिन्न प्रतियोगिता वाले अभाव को 'अत्यन्ताभाव' कहते हैं । [अर्थात् जिसके प्रतियोगी का किसी भी काल में संसर्ग-सम्बन्ध होता ही नहीं, उसका नाम 'अत्यन्ताभाव' है ।] जैसे, भूतल में घडा नहीं है' इसमें कथित भूतलवर्ती घटाभाव अत्यन्ताभाव है ।

विशेष—(१) तर्कसंग्रहकार का अत्यन्ताभाव का उपर्युक्त लक्षण उसी दोष से दूषित है जिसमें न्यायमुक्तावलीकार का 'अभाव' का लक्षण दूषित दिखाया जा चुका है । 'अवच्छिन्न' एवं 'प्रतियोगिता' पदों के प्रयोग से लक्षण न्यायप्रविविधुओं के लिये दुरूह हो गया है । इससे तो सरल न्यायमुक्तावलीकार-कृत 'नित्यसंसर्गाभावत्वमत्यन्ताभावत्वम्' एवं तर्कभाषाकार-कृत 'लैकालिकोऽभावोऽत्यन्ताभावो यथा वायो रूपाभावः' लक्षण है । जो अभाव तीनों काल में रहे, वह अत्यन्ताभाव है । जैसे, वायु में रूप का लैकालिक अभाव रहने से, उसे अत्यन्ताभाव कहते हैं । तर्कभाषाकार का अत्यन्ताभाव का उदाहरण भी तर्कसंग्रहकार के उदाहरण से सरल और सुबोध है । वायु में रूपाभाव के कारण ही उसका कभी भी प्रत्यक्ष नहीं होता, यह समझ लेना सभी के लिये सरल है । किन्तु तर्कसंग्रहकार द्वारा कथित 'भूतलवर्ती घटाभाव' उदाहरण सामान्यतः समझ के बाहर है । न्याय-वैशेषिक की यह मान्यता जरूर है कि यह अभाव लैकालिक अर्थात् नित्य है, परन्तु 'क्यों और कैसे' इसको समझने के लिये दुरूह कल्पना करनी पडती है । 'वायु में रूपाभाव' उदाहरण देने से तर्कसंग्रहकार का कठिन लक्षण भी कुछ बोध-गम्य हो जाता । रूपाभाव का प्रतियोगी रूप, उसका वायु में भूत, भविष्य या वर्तमान, किसी भी काल में संसर्ग या सम्बन्ध नहीं होता । इसलिये रूपाभाव 'अत्यन्ताभाव' है । /

(११) 'संसर्गावच्छिन्नप्रतियोगिताकः' इतना ही लक्षण करने पर प्रागभाव एवं प्रध्वसाभाव में अतिव्याप्ति होती, अतः उसमें 'लैकालिक' यह अतिरिक्त पद दिया गया । ऐसा करने से अतिव्याप्ति का परिहार हो जाता है, क्योंकि इन दोनों की प्रतियोगिता लैकालिकसंसर्गावच्छिन्न नहीं है । 'संसर्ग' पद से यहाँ 'अन्योन्याभाव' के तादात्म्य-संसर्ग से भिन्न संसर्ग गृहीत है । इससे इस पद के लक्षण में दे देने से 'अन्योन्याभाव' में उसकी अतिव्याप्ति नहीं होती ।

तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताकोऽन्योन्याभावः । यथा घटः पटो नेति ।

अर्थ—तादात्म्य सम्बन्ध से अवच्छिन्न या युक्त प्रतियोगिता वाले अभाव को 'अन्योन्याभाव' कहते हैं । जैसे, घट पट नहीं है [अर्थात् पट-स्वरूप नहीं है] ।

विशेष—'घट पट नहीं' इसका यह अर्थ हुआ कि घट पट-स्वरूप नहीं है । अर्थात् घट का तादात्म्य पट में नहीं, घट में ही है । दूसरे शब्दों में कहा जा सकता है कि पट में घट का अभाव है । यही घट-निष्ठ पटाभाव 'अन्योन्याभाव' है । चूँकि पटाभाव का प्रतियोगी पट है, अतः इस घटनिष्ठ पटाभाव रूप अन्योन्याभाव को 'पटप्रतियोगिक अभाव' भी कह सकते हैं ।

अन्योन्याभाव का प्रतियोगितावच्छेदक सम्बन्ध 'तादात्म्य' सम्बन्ध ही होता है । इसलिये लक्षण में 'तादात्म्य' पद दे देने से प्रागभाव तथा प्रध्वसाभाव में इसकी अतिव्याप्ति नहीं हुई ।

॥ अभाव-निरूपण समाप्त ॥

ग्रन्थोपसंहारः

सर्वेषां पदार्थानां यथायथमुक्तेष्वन्तर्भावात् सप्तैव पदार्था इति सिद्धम् ।

अर्थ—सभी (गीतममुनि-प्रोक्त षोडश) पदार्थों का उक्त सात पदार्थों में ही यथायोग्य अन्तर्भाव हो जाने से 'सात ही पदार्थ हैं' यह सिद्ध है ।

विशेष—ग्रन्थ के प्रारम्भ में ही कहा जा चुका है कि तर्कसंग्रहकार ने पदार्थों का विभाजन-निरूपण इत्यादि वैशेषिकदर्शनानुसार किया है । ग्रन्थकार का प्रस्तुत ग्रन्थोपसंहार तदनुसारी ही है । इसमें निष्कर्ष रूप से सात पदार्थों की ही प्रतिष्ठापना है । उनका कथन सावधारण (निश्चयात्मक) है । 'सप्तैव' अर्थात् सात ही पदार्थ हैं, अधिक नहीं । तात्पर्य यह कि इन्हीं सात में महर्षि गौतम के न्यायसूत्र में कथित 'प्रमाण-प्रमेय-सशय-प्रयोजन-दृष्टान्त-सिद्धान्त-अवयव-तर्क-निर्णय-वाद-जल्प-वितण्डा-हेत्वाभास-छल-जाति-निग्रह-स्थान'—ये सोलह पदार्थ अन्तर्भूत या संग्रहीत समझे जाने चाहिये ।

काणादन्यान्यमतयोर्बालव्युत्पत्तिसिद्धये ।

अन्नम्भट्टेन विदुषा रचितस्तर्कसङ्ग्रहः ॥

॥ इति श्रीमहामहोपध्यायाश्रमभट्टविरचितस्तर्कसङ्ग्रहः समाप्तः ॥

अर्थ—महर्षि कणाद-प्रोक्त (वैशेषिक) मत एव (महर्षिगौतमप्रोक्त) 'न्याय' मतों में बालको की व्युत्पत्ति की सिद्धि के लिये विद्वान् अन्नम्भट्ट ने 'तर्कसङ्ग्रह' की रचना की ।

॥ तर्कसङ्ग्रह-समाप्त ॥